ابن الريوندي
في المراجع العربية الحديثة
(المجلد الثاني)



ابن الريوندي

في المراجع العربية الحديثة

(مع الذيل الثاني على « تاريخ ابن الريوندي الملحد »)

جمع وتحقيق وتقديم

الدكتور عبد الأمير الأعسم

دكتوراه في الفلسفة - كمبردج

أستاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة بغداد

(أستاذ متفرغ في جامعتي كمبردج وأوكسفورد ١٩٧٧)

المجلد الثاني

دار الآفاق الجديدة



الطبعة الأولى
١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م

إلى الأستاذ الدكتور مالكولم كامرون لاينز
مدير الدراسات الشرقية في كلية پمبروك وأستاذ
العربية في جامعة كمبردج .

ع . أ.

تصدير

جمعت نصوص هذا المجلد بعد ان بعثت بالمجلد الأول الى الناشر في آذار ١٩٧٦ ؛ فأعدت النظر في مادته في صيف ١٩٧٧ عندمـــا تيسر لدي جميع المراجع العربية الحديثة في مكتبة جامعة كمبردج ، فخرج منها الجزء الثاني للمراجع الحديثة بعد استكمال الذيل الثاني على « تأريخ ابن الريوندي الملحد » . واذا كان الجهد في إخراج هذا الكتاب بمجلديه بعد كتاب « تأريخ ابن الريوندي الملحد » يظهر يسيراً سهلاً ، فهو عسير عند الاستقصاء صعباً في البحث عن مظان النصوص دون كلل . واعترف أنني سجلت كل ما وصل إليه علمي ما استطعت الى ذلك سبيلاً ، لكي اضع بين يدي المعنيين بالتراث جميع التراكمات في أخبار رجل مهم وخطير الشأن كابن الريوندي . وسيخرج القارىء من هذا المجلد ، كما خرج من المجلد الأول وقبله « تأريخ ابن الريوندي الملحد » بقضية جوهرية : اذا كان ابن الريوندي ضحية واضحة لكل هذا الانتحال والتزييف والاشتطاط ، مع ما وجدناه من اهتمام المصادر قديمها ووسيطها وحديثها به سلباً وايجاباً ، ومع تقدير أهميته البالغة في تاريخ الفكر الفلسفي ــ الديني في الاسلام ،

فكيف حال غيره من الذين غمرهم الضياع فتاه ذكرهم في أقبية من النسيان في العصور المظلمة المتأخرة ؟

والمبدأ الذي منه منطلق الباحث الموضوعي المنصف ، انّه يجب ان يضع في يد قاريء الكتاب المادة التي منها يستدل المتتبع للحقيقة حقائق أخرى في متوالية منطقية غير قابلة للبطلان . فاذا كان في تراث حضارتنا العربية المجيدة أناس مجّدهم البحث العلمي لأن مؤرخوهم ارادوا لهم المجد ؛ فحري بالباحث الذي يتعشق رسالة أمته في كل منعطفات تاريخها الطويل ان يبحث في مناجم الفحم عن الماس . واذا كانت التراكمات فوق أي حجر كريم من فعل الطبيعة وزيفها ، مع صدق الحجر في أعماق التراكم ، فان للرجال الممتازين وللأحداث الجليلة في تاريخنا ما يستحق النظر اليه بمجهر دون التعلّق بشوائب التراكمات والزيف .

وبعد ، فابن الريوندي ، بعد أن قرأنا واحطنا بكل أخباره ، ليس إلاّ الرجل الممتاز الذي انتحله جمهور من المنحرفين في كل ميدان وفي كل العصور والاحقاب . فجاء مؤرخوه فألبسوه ما لم يلبسه، واطعموه ما لم يذقه . ووضعوا في قلبه شوائب لم تكن ، وحرفوا عقله عن ان يكون واعياً لعلمه، وزيفوا علمه لكي يكون مفسدة لغش المبطنين من الملحدين ، والمنافقين . وأصحاب التقية والبدع والمجون السري والضلال .

ان ابن الريوندي الذي بين أيدينا ، بعد فحص النصوص كلها فحصاً دقيقاً ، تلون كحرباء ، مع كل انتماء له لون ؛ وكأنّه — وهكذا يعجبني ان ازعم — كان اداة بعد موته بيد هذا ضد ذاك؛ وبايدي تلك الفئة ضد هذه ؛ فضاع أصله وبقي لدينا ممثلاً لنزعات خصومه وخصومهم وخصوم خصومهم ، حتى يصل بنا البحث والاستقصاء إلى المؤلفين المعاصرين. لقد انتحلوا الرجل انتحالاً عجيباً ، خوّل لهم عملهم ان يقوّلوه ما لم يقله . أو ينسبوا اليه فعلاً لم يفعله .

ان عملي في هذين المجلدين ، وتأريخ ابن الريوندي الملحد وكتابي Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah يجيب عـــلى سؤال خطير للغاية : على عاتق من تقع مسؤولية تشويه وجود حقيقة رجل ؟

في الأخير ، سالحق هذا المجلد في آخره فهارس تفصيلية عامة ؛ بعد ان رأيت اخراج المجلدين معاً . وعملي القادم، سيكون نشر بحوثي التفصيلية في ابن الريوندي وفق ما توفر لدينا من نصوص .

ولا يسعني هنا إلاّ ان أشكر السيد زهير بعلبكي ، الناشر ، على ما يبذله من جهد مستمر في نشر مؤلفاتي بداره العامرة ؛ ولجملة الأصدقاء والزملاء تحياتي حيثما كانوا عوناً لي في شيء يتصل باخراج هذا الكتاب .

عبد الأمير الأعسم

لندن
في ٢٢ أيلول ١٩٧٧ م

القسم الأول

الذيل الثاني على

"تاريخ ابن الراوندي الملحد"

« الارقام في أعلى النصوص تشير إلى القرن ، وداخل القوسين تشير إلى تسلسل النصوص بعامة ، مضافاً اليها تسلسل طبقة كل قرن » .

نصوص القرن الرابع

٤ (٦٥/١)

البلخي ، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي (ت ٩٣١/٣١٩) :
– ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين ،
نشرة فؤاد سيد ، ضمن كتاب فضل الاعتزال[١] ، تونس ١٩٧٤ .

[ص ٧٥]

[ورقة ٢٧ ظ] ... فأما من أظهر القول بالعدل ، ولم يدارِ فيه ولا استعمل التقية ، ولا اشتغل بسائر فنون العلم من فقهاء [ورقة ٢٨ و] التابعين فمن دونهم .... قد ذكرناهم في بعض كتبنا على ابن الراوندي ، وفي كتابنا على محمد بن عيسى الملقب ببرغوث[٢] في « المضادة » .

---

(١) ص ٦٣ – ١١٩ .
(٢) يراجع كتابنا

Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah,
Oueidat Editions, Beirut-Paris 1975-1977, p. 328.

نصوص القرن الخامس

٥ (١/٦٦)

القاضي عبد الجبار بن أحمد ، عماد الدين أبو الحسن قاضي القضاة (ت ١٠٢٤/٤١٥) :

– كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين [١] ، نشرة فؤاد سيد ، تونس ١٩٧٤ .

[ص ١٩٤]

وقد ذكر الشيخ أبو علي رضي الله عنه ، في جواب قول ابن الروندي [٢] في كتاب « الامامة » : ان هذه الطائفة [٣] ، لا مدخل لها في الحديث ، وبيّن كثرة المحدثين من اصحابنا ، وكثرة المصنفين منهم ...

[ص ٢٦٧]

(في الحديث عن معمر بن عباد)

وذكر ابو الحسن الفرزوي : أنه كان يذهب إلى المعاني ، وأنه من

---

(١) ص ١٣٧ – ٣٥٠ .

(٢) كذا !

(٣) أي المعتزلة !

رؤساء أهل الكلام ، وأن اسحاق بن طالوت [٤] ، وهو من الملحدين ، دخل البصرة ورأى [٥] معمّراً ولم يره قط . فقال معمر : اسحاق! فتعارفا بالصفة فجلسا يتناظران ، فما قام له اسحاق ولا قعد .

وكان أبو عمرو أحمد بن خلف ، يذهب مذهب معمّر . وكان متكلّماً بليغ اللسان . وذكر مناظراته مع (ابن) [٦] الروندي وغيره .

[ص ٢٧٥]

ومن هذه الطبقة : [٧]

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الكناني .... وله كتب في التوحيد ، واثبات النبوة ، ونظم القرآن وحدثه ، وفي فضائل المعتزلة[٨] .

[ص ٢٩٦]

ومن هذه الطبقة [٩] :

أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد المعروف بالخياط ، وكان عالماً فاضلاً

---

(٤) قال فؤاد سيد هنا : « ذكره أبو الحسين الخياط في كتاب الانتصار ص ١٤٢ باسم (ابن طالوت) فقط ، على انه من شيوخ ابن الراوندي، كما ذكره ابن النديم في الفهرست على انه من رؤساء المنانية المتكلمين الذين يظهرون الاسلام ويبطنون الزندقة ، (الفهرست ٣٣٨ ، ٤٧٣) القاهرة . » .

(٥) لاحظ فؤاد سيد ان « كذا بالاصل ، ولعلها وراء » .

(٦) زيادة من شرح العيون للحاكم الجشمي ، (مخطوط لوحة ٥٤) .

(٧) الطبقة السابعة ، انظر الكتاب ص ٢٧٢ .

(٨) قال فؤاد سيد هنا : « هو المعروف بكتاب فضيلة المعتزلة ، الذي ألف ابن الراوندي كتابه فضيحة المعتزلة للنقض عليه ، ونقض كتاب ابن الراوندي ، أبو الحسين الخياط في كتاب الانتصار وانتصر فيه للجاحظ . وقد طبع الانتصار في القاهرة سنة ١٩٢٥ ، بعناية المستشرق السويدي الاستاذ نيبرج » .

(٩) الطبقة الثامنة ، انظر الكتاب ص ٢٨٦ .

من أصحاب جعفر ، وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الروندي [10] وغيره [11] وهو استاذ ابي القاسم البلخي رحمه الله .

[ص ٢٩٩]

وقد كان ابن الراوندي [12] المخذول [13] من هذه الطبقة [14] من قبل ، ثم جرى منه ما جرى . ويقال أنه تاب في آخر عمره ، لكن رأيت في كلام ابي الحسين الخياط انكار ذلك .

[ص ٣٢٠]

ويحكى أن واحداً من الخراسانية ، نزل في بعض الخانات ، وكان هناك من يعرفه ، فسمع في بعض الليل له من الصوت ما يجري مجرى التواجد ، فصعد اليه يتعرف شأنه [15] ، فقال : اني كنت اتأمل « نقض ابي علي [16]

---

(١٠) من أشهرها كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي [كذا !] الملحد ، وهو من نوادر كتب المعتزلة التي وصلت الينا . وقد قام بنشره وتحقيقه المستشرق الدكتور نيبرج وطبع بالقاهرة سنة ١٩٢٥ ، لسان الميزان (!)

(١١) وقد سبق للاستاذ سيد ان ذكر في هامش ٢٤٩ ص ٢٦٩ ، في تعريف الخياط ، ان « هو ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط ، صاحب كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي (كذا !) الملحد ... » .

(١٢) أضيفت الالف بالقلم قبل طبع الاوفست، وهو ما لا ينسجم مع الاسم الوارد عند القاضي دائما : الروندي . أنظر قبل .

(١٣) كتب فؤاد سيد هنا : « هو ابو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق بن الراوندي ، المتوفي سنة ٢٩٨ . وضبط الذهبي اسمه بالشكل (الريوندي) في سير اعلام النبلاء (ج ٩ مجلد رقم ١٢١٩٥ ح) توفي سنة ٢٩٨ هـ . ابن النديم (الملحق) ٤ ، لسان الميزان ٣٢٣/١ ، المنتظم ٩٩/٩ ـ ١٠٥ ، البداية والنهاية ١[= ١٠]/٣٤٦ ، ١١٣/١١ ، روضات الجنات ٥٤ ، وفيات الاعيان ٢٢٧/١ ، تاريخ ابي الفداء ٦٤/٢ ، مروج الذهب ١٠٥/٤، ٣٤٠ . ولبول كراوس مقالة طويلة عن ابن الراوندي ، نشرت باللغة الالمانية في مجلة الدراسات الشرقية ، وترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ٧٥ ـ ١٨٨) » .

(١٤) أي الطبقة الثامنة ، انظر الكتاب ، ص ٢٨٦ .

(١٥) كذا في الاصل المطبوع ، ولعله « ليعرف شانه » .

(١٦) الجبائي .

على ابن الروندي في الامامة » ، فلم اقرأ كتاب أبي علي عليه ، وقلت في نفسي : يا نفس تكلفي الجواب عن ذلك ، فتعذّر علي ؛ فلما نظرت في كلام أبي علي ، وجدته كالبحر الزاخر ، يورد عليه النقض والإفساد حالاً بعد حال ؛ فلم املك نفسي .

٥ (٢/٦٧)

عبد الجبار ،

– المغني في أبواب التوحيد والعدل ،

الجزء ١٦ (اعجاز القرآن) ،

تحقيق أمين الخولي ،

باشراف الدكتور طه حسين ،

القاهرة ١٣٨٠/١٩٦٠ .

(١)

[ص ٩]

في صفة الخبر الواقع عن الجماعة
الذي يمكن أن يستدل به على صحته

واعلم أن شيخنا « أبا علي » رحمه الله لم يذكر هذا الوجه في جملة ما يصح أن يعلم من الأخبار ؛ وحيث ذكره قال : لا بدّ من أن يقع العلم الضروري به لأنهم إذا أخبروا عما لا لبس فيه ولا شبهة من الضروريات والمشاهدات وبلغوا كثرة لا يتفق الكذب منهم فلا بدّ من وقوع العلم

الضروري بخبرهم ، وذلك يمنـــع من الاستدلال بخبرهم عـــلى صحة ما خبروا عنه .

فأما شيخنا « أبو هاشم » رحمه الله فإنه في نقض (الفريد) [1] وغيره سلك هذه الطريقة وما يقاربها ، وإن كان قد ذكر في بعض كتبه أنه لا يمتنع أن يستدل بهذا [ص ١٠] الخبر على صحته ،وأن لا يقع العلم الضروري به إلا جميعاً لو لم يقع العلم الضروري به لوجب أن يصح أن يُستدل به على صحته .

وإنما منعنا من الاستدلال به لا لأنه ليس بدليل صحيح ، لكن لأن وقوع العلم الضروري يمنع من الاستدلال والنظر فيه .

---

(١) الكلمة في «ص» و «ط» بلا نقط ، والذي يبدو أنها بالمثناة التحتية « الفريد » وهو كتاب في الطعن على النبي صلى الله عليـــه وسلم ، من كفريات أحمـــد بن يحيى بن اسحق ، المعروف بابن الراوندي ، والكتاب يذكر باسم الفـــريد في أكثر من مرجـــع عربي : في الغفران لابي العلاء ـ ص ٤٦٦ طبعة ثانية ـ دار المعارف ـ ، وتصرف المعري باللفظة في شجب ابن الراوندي يجلى أن اسم الكتاب الفريد ، اذ يقول أبو العلاء : « وأما الفريد فأفرده من كل خليل ... وفي كنـــدة حي يعرفون بالحي الفريد ... فان فريد ذلـــك الجاحد ينفرد لحفارته... الخ» وكذلك ذكر الكتاب بهذا الاسم في المنتظم لابن الجوزي ـ ج ٦ ص ٩٩ ط الهند ـ وفي معاهد التنصيص لعبدالرحيم العباسي ـ ج ١ ص ٥٦ ط البهية سنة ١٣١٦ ـ ... ومع كل هذا وسواه من المراجع العربية نرى المستشرق نيبرج في مقدمة كتاب الانتصار للخياط ردا على ابن الروندي . ينقل عبارة معاهد التنصيص فيصلح فيها اسم الكتاب الى « الفرند » بالنون ، ويقول في الهـــامش « في الاصل : الفريد ـ ص ٢٦ من المقدمة المذكورة ـ ، كما تنقل الدكتورة بنت الشاطىء في الغفران قول نيكلبسون : « لم أعثر على اسم هذا الكتاب لابن الراوندي في غير هذا المكان ، ولكنا نقرأ في الفهرست ص ٢٢٤ كتاب الفرند في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم » ـ ص ٤٦٦ ، ٦٧ الغفران طبعة ثانية ، بدار المعارف ـ ... والعثور عليه ـ كما رأينـــا ـ سهل في أماكن متعددة ، وعبارة المعري تبعد اصلاح نيبرج واشتباه نيكلسون ... ويتكرر ذكر هذا الفريد في مواضع كثيرة من هذا الجزء [تعليق أمين الخولي] .

(٢)

[ص ٢٧]

في بيان ما يجوز أن تجتمع الجماعة الكبيرة فيه من الأفعال وما لا يجوز وذكر السبب في ذلك

اعلم أن شيخنا : « أبا هاشم » رحمه الله قد ذكر في مجموع ما يحتاج إليه في هذا الباب متفرقاً في نقض (الفريد) وغيره ، فقال : إن الجماعة الكبيرة لا يجوز عليها التواطؤ إذا كانت متباعدة الدار ، لأن ذلك لا يقع إلا مع مراسلة ، أو مكاتبة أو لقاء ، وذلك يتعذر فيهم إذا كثروا ؛ وذكر أنه لا حدّ في كثرتهم ، وإنما يرجع فيه إلى الجملة دون التحديد ، وذكر أن العلم ، من الجماعة الكبيرة بأن التواطؤ لا يجوز عليها ، على ما يعلمون أنه كذب ، ضروري ؛ قال : والعلم بأن الكذب لا يتفق منهم ، يمكن أن يكون على استدلال ، وإن كان العلم بأنه لم يتفق منهم ذلك فيما مضى في أزمان معروفة علم اضطرار ... قال : والخديعة والحيلة يتعذر في الجماعة الكثيرة أن يتفق عليها ، وهذا أبين في التعذر من الكذب والتواطؤ عليها ، ولا يجوز على الجماعة الكثيرة أن تكتم ما تعرفه وإن جاز ذلك في النفر القليل . قال : والعلم بذلك يحصل بالعادة ، وإنما سمى شيوخنا كتماناً إذا كان تركاً ، فالإخبار عن نفع أو دفع ضرر ، فأما إذا كان تركاً لنقل ما لا يحتاج إليه لم يوصف بذلك ، وإذا سأل العدو جماعة كبيرة عن مالهم فكتموه ، فذلك إنما يجوز لأن كل واحد منهم يكتم شيئاً لم يكتمه صاحبه ، لأنه إذا لم يقف عليه لم يجب أن يكون كاتماً له ، ويفارق اجتماع الناس على كتمان خبر شائع من جهة غيرهم ، [ص ٢٨] ومتى صار الشيء في حدٍّ لا تذكر نظائره لبعد العهد به فليس ينكر ترك نقله ، ولا يعدّ ذلك كتماناً ،

ولو أن الخبر أتى بأنه لا يزال الناس متمسكين بشريعة النبي صلى الله عليه إلى حال النفخة لجاز أن يترك الناس التمسك بها فيدرس ذكرها كما درست أخبار الأنبياء المتقدمين عليهم السلام ؛ فأما كلام عيسى عليه السلام في المهد ، فالأغلب عندنا أن النصارى نقلته ، وإن كان لا يبعد حدوث ذلك بمحضر نفر قليل ، فكتموه ولم ينقلوه ، وفارق ذلك أخبار إحياء الموتى الذي نقله الجمع العظيم ، ولا يجوز أن تكتم الجماعة الشيء الذي تذيع نظائره للتواطؤ أو ما يجري مجراه ، لأن أهل البصرة لا يجوز أن يكتموا جامعهم من يسأل عنه ؛ فأما اجتماع اليهود والنصارى على قتل المسيح للشبهة التي دخلت عليهم فغير ممتنع ، كما لا يمتنع اجتماع الخلق العظيم على المذاهب للشبهة .

قال : والعلم بأن الناس جميعاً لا يضعون أيديهم على رؤسهم في وقت واحد ولا يشوّهون بنفوسهم ، وأن مثل هذا لا يتفق ، هو علم اضطرار ، من حيث يعلم امتناع ذلك في العادة ، من غير أن يجعلوا العادة دلالة على أنه لا يقع ، بل نقول : إن بالعادة نضطر إلى أن مثل هذا لا يتفق هو علم اضطرار من حيث نعلم امتناع ذلك في العادة ، من غير أن لا يقع ، وإنما يمتنع من اجتماع الجمع العظيم على الكذب الواحد إذا علموا بأنه كذب ، فأما أن يكذبوا فيما يشتبه عليهم فغير ممتنع ؛ والجماعة العظيمة ، وإن كانت قادرة على الكذب الواحد ، فلا يقع منهم ، كما لا يقع من العاقل التشويه بنفسه ؛ فأما الصدق فقد يقع من الجماعة وإن لم يتواطئوا عليه ، ويجوز اجتماع الجماعة على الباطل إذا لم تعلمه باطلاً لشبهة ، ويخبر [ص ٢٩] عنه بالكذب إذا اعتقدته صدقاً ، وإنما لا يجوز ذلك فيما تعلمه كذباً ، ولا يجوز على الجماعة أن يأكل بعضهم في وقت أكل الآخر ولا سبب لجمعهم ، وليس لتعذر ذلك وجه أكثر من أنا نعلم أن مثل هذا لا يقع ، كما نعلم أن القبيح لا يقع من العالم الغني ، من غير أن يجعل علمه وغناه علة ، ولا ينكر أن تكذب الجماعة في التماس المنافع ، إذا اختلف الكذب ، وإنما ينكر أن تجتمع

على الكذب الواحد ، والنقل يقارب الكذب في أنه لا يجوز أن يقع من الجماعة إلا عن تواطؤ ، إذا كان المنقول واحداً ، فأما إذا تغاير المنقول فلا يجب ذلك ، وكل ما وقع من الواحد الشبهة فاشتركت الجماعة في تلك الشبهة فجائز وقوعه منها ، ولا يجوز أن يؤمن جميع الكفار في يوم واحد : حتى يتفق ايمان من هو المشرق والمغرب في يوم واحد ، لأنا قد علمنا أن هذا لا يتفـــق كما لا يتفق أن يأكلوا في وقت واحد ، وذلك يوجب قبح أمرهم ، لأن كونه من كل واحد منهم صحيح ، وليس بمحال ولا يجوز من الجماعة الكثيرة الصدق في الخبر الواحد ، في الحال الواحدة ، من غير مواطأة وإنما يجوز ذلك منهم حالاً بعد حال ، والوعيد من أمير أو خليفة في أنه يجمع الجماعة على الفعل يقوم مقام التواطؤ ، وكذلك مطالبة السلطان للرعية بالطاعة في بعض الأمور ، ولا ينكر اجتماع الجماعة على قطع الطريق بعد التراسل والتواعد ، وإن كان متى وقع ذلك فيه وفي الخبر لم ينكتم ، والجماعة من اللصوص [ص ٣٠] يدفع كل واحد منهم عن نفسه،بإنكار ما فعله للمضرة فلذلك يجوز أن يتفقوا عليه،ومخبر كل واحد غير مخبر الآخر، وما كان من الأمور الظاهرة فالنقل فيه يكثر بحسب وقوعه وظهوره ، وما كان لتغير الحاجة إليه لشهرته فليس يجب نقله ، إذا لم يحتج إليه ، وإن وجب نقله عند الحاجة [٢] .

---

(٢) واضح ان هذا النص الطويل مقتبس من كتاب نقض « الفريد » لابن الريوندي ، وهــو من تأليف الشيخ أبي هاشم الجبائي . وتأتي أهمية النص في الكشف عن الطريقة التي كان يناقش من خلالها أبو هاشم أفكار ابن الريوندي التي ضمنها كتابه « الفريد » المفقود، ويا للاسف ! راجع بخصوص هذا الكتاب (ويرد أحيانا على « الفرند » غلطا) ، والنقض عليــه ، كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحــد ، الصفحــات ٨٨ ، ١١٢ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٣٠ .

(٣)

[ص ١٥٢]

ولهذه الجملة لم يعتمد شيوخنا في إثبات نبوّة محمد ، صلى الله عليه ، على المعجزات ، التي إنما تعلم بعد العلم بنبوّته صلى الله عليه ، لأن ثبوت ذلك فرع على ثبوت النبوّة ، فكيف يصح أن يستدل به على النبوّة ! ؛ وجعلوا هذه المعجزات مؤكدة ، وزائدة في شرح الصدور ، فيمن يعرفها من جهة الاستدلال ، فأما من يشاهد ذلك فحاله فيها كحاله مع القرآن ، في أنه يمكنه الاستدلال بها ، كما يمكنه ذلك في القرآن ؛ لأن ثبوتها بالمشاهدة أخرجها من أن يكون علم المشاهِد لها كالفرع على النبوّة ، فصح أن يستدل بها على النبوّة ، ومن يعرفها بالإجماع ، وما شاكله ، فطريقه في معرفتها مبني على طريق معرفة النبوّات ، فلا يصح أن يستدل بها على صحة النبوّة ؛ ولذلك اعتمد شيوخنا في تثبيت نبوّة محمد ، صلى الله عليه ، على القرآن ، لأن علم المخالف به كعلم الموافق ، من حيث ظهر نقله على وجه الشياع . وهذا هو الذي ذكره شيخنا « أبو علي » ، في « نقض الإمامة » ، على ابن الراوندي [٣] ، وفي غيره ؛ وربما مرّ في كتبه في بعض المعجزات : أنها تعلم باضطرار كالقرآن ، نحو حنين الجذع ، وخبر الميضأة ، لأن حدوثهما كان في الجمع العظيم ؛ وعلى هذا الوجه يجري كلام شيخنا « أبي هاشم » ؛ فأما من شنع ذلك على مشايخنا ، وزعم أنهم أبطلوا سائر معجزات محمد صلى الله عليه ، فكلامه يدل على جهل ؛ لأن شيوخنا أثبتوها معجزة ودلالة ، لكنهم لم يجوّزوا الاعتماد عليها ، في مكالمة المخالفين ؛ ألا ترى إلى جعلهم لها دلالة للمشاهدين ، ودلالة للمسلمين ، على الحدّ الذي ذكرناه ؛ ولا فرق بين من شنع بذلك وبين المخالفين ، إذا شنعوا بأنا لم نجعل القرآن دلالة

---

(٣) راجع بخصوص كتاب الامامة لابن الريوندي ، والنقوض عليه ، كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، الصفحات ٢٠ ، ٨٩ ، ١٥٢ ، ١٨٠ ، ٢١٧ ، ٢١٨ .

على العدل والتوحيد ؛ وهذا يبين أن الذي يستدل به على نبوّته عليه السلام ما نعرفه باضطرار ، واستدلال بالأخبار ، دون ما يرجع في نبوّته ، أو ثبوت أحواله إلى الإجماع ، أو تصديق المجمعين ، أو تصديق الرسول ، صلى الله عليه ، إلى ما شاء كل ذلك .

(٤)

[ص ٣٤٥]

اعلم .. أن المخالفين من الملحدة ، وإن كانوا بالغوا في الطعن [في القرآن] لم ينتهوا إلى ما انتهت إليه طوائف، تنتحل الإسلام ، لأن فيهم الغلاة ، والباطنية ؛ وصفت وسمت نفسها بالتشيع ، وهي منه بعيدة ؛ ذهبوا في الطعن في القرآن كل مذهب ، وهذه طريقة طبقة من العوام وأصحاب الحديث . ونحن نذكر جملة مما أوردوه ؛ ثم نفصل القول فيه .

... ...

[ص ٣٤٦]

... ...

ومنها قولهم : إن فيه تناقضاً واختلافاً ، وأوردوا فيه آيات ، ادعوها من هذا الجنس ، على ما أورده « ابن الراوندي » في كتابه « الدامغ » [٤] .

---

(٤) من المشهور ان كتاب « الدامغ » من المؤلفات الخطيرة التي لعبت دورا كبيرا ومؤثرا في تاريخ الفكر الديني في الاسلام . وقد ذكرنا ، في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، بعض خصوصيات الكتاب على الاجمال ، (راجع الصفحات ٢٠٥ ، ٢١٧ ، ٢٢٣ ، ٢٣١، ٢٣٩) وكانت معرفتنا بالكتاب من خلال النصوص التي نقلها ابن الجوزي في المنتظم (قارن كتابنا السابق ، ص ١٥٩ وما يليها) ، وكنا نشك كل الشك في اطلاع ابن الجوزي مباشرة على الكتاب المذكور. والآن بين أيدينا هذا المقتطف ، ثم يليه الفصل الكامل من « المغني » في ما ذكره ابن الريوندي في كتاب « الدامغ » .

[ص ٣٨٧]

فصــــل (٥)

في بطلان طعنهم في القرآن ، بأن فيه تناقضاً واختلافاً ، فيما يتصـــل باللفظ ، والمعنى ، والمذهب

اعلم .. أن أول ما نقوله ما ذكر عن شيخنا « أبي الهذيل » بأنه قال : قد علمنا أن العرب كانت أعرف بالمتناقض من الكلام من هؤلاء المخالفين ، وكانت على إبطال أمر رسول الله ، صلوات الله عليه أحرص ؛ وكان صلوات الله عليه يتحداهم بالقرآن ، ويقرعهم بالعجز عنه ، ويتحداهم بأنه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ؛ ويورد ذلك عليهم تلاوة ، وفحوى ؛ لأنه كان ، عليه السلام ينسبه إلى أنه من عندالله الحكيم ، وأنه مما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ويدعى أنه دلالة ، وأن فيه الشفاء ؛ فلو كان الأمر في تناقض القرآن ، على ما قاله القوم ، لكانت العرب في أيامه إلى ذلك أسبق ؛ فلما رأيناهم قد عدلوا عن ذلك إلى غيره ، من الأمور علمنا زوال التناقض عنه ، وسلامته ، على اللغة .

فإن قالوا : يجوز أن يكونوا قد أوردوا ذلك لكنه لم ينقل ، كلمناهم بما قدمناه من قبل ، على من يقول : قد عارضوا القرآن ، لكنه لم ينقل .. يبين ما ذكرناه : أن إعجاز القرآن على ما تقدم ذكره لا يتم إلا بجزالة لفظه ، وحسن معناه ، وقد علمنا أن المتناقض من الكلام لا يصح معناه ، فضلاً

---

(٥) تخريج الآيات في هذا الفصل من عملنا ، وهو ما لم يلتفت اليه الاستاذ أمين الخولي ، محقق الكتاب ، فلاحظ . وقد رجعنا في التخريج الى كتاب « نجوم الفرقان في أطراف القرآن » تاليف الاستاذ G. Flügel انظر : Concordantiae Corani Arabicae, Lipsiae 1842.

عن أن يوصف بالحسن والإستقامة ؛ فلو كان الأمر في تناقضه واختلافه على ما يدعيه القوم لكان ذلك يقدح في كونه معجزاً ، ولوجب أن يعرف القوم من ذلك ، مع شدة العناية والحرص ، ما لا يعرفه غيرهم ؛ فكان يجب أن يسبقوا إلى ذكره.. يبين ذلك : أنه[ص ٣٨٨] لو كان لهم فيه متعلق ، لما تركوا ذكره ، وإن لم يكن صحيحاً ، فكيف إذا كان صحيحاً ؟ ، وفي عدولهم عن ذلك دلالة على بطلان ما ذكروه .

وبعد .. فإن من يدعى ذلك ليس يخلو من أن يقول : إن القرآن عربي ، أو يمنع من ذلك ؛ فإن كان يدعى خروجه ، عن لغة العرب بينا له أنه لا شيء يذكر ، مما زعم أنه مناقض لغيره إلا ويسلم على وجه صحيح .. يبين ذلك : أن المتناقض من الكلام هو : أن يكون أحد الكلامين يتضمن نفي ما يثبته الآخر ، أوإثبات ما ينفيه ، أو ضد ما تناوله الآخر ، أو ما يجري مجرى الضد ، ولا تناقض في الكلام إلا ما ذكرناه ؛ وقد علمنا أنه ليس في كتاب الله تعالى ما هذا حاله ، حتى لا يمكن فيه غيره ؛ فإن ادعى فيه ما هذا حاله ، بينا فساد قوله .

ومتى قال : إن في القرآن ما يقتضي ظاهره ذلك ، لكنه يحتمل غيره .

قيل له : فجوزوا أن يكون المراد ما لا يتناقض ، ولا يحكم بتناقضه ، لأن قوله تعالى (اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ) [٦] إذا احتمل أن يكون المراد المنوّر ، كالأدلة ، ويفعل الأنوار . فكيف يحكم بأنه مناقض لقوله (مثل نوره) [٧] ، بل يجب أن يستدل بقوله (مثل نوره) [٧] على أن المراد بالأول : أنه ذو النور حتى يصح معنى الإضافة ؛ ومثل ذلك لا يعد نقضاً في الكلام ؛ بل ربما أوجب رتبة الفصاحة ، للاتساع بما هذا حاله ؛ لأن

---

(٦) **القرآن ، سورة النور ٣٥/٢٤ .**

(٧) **القرآن ، نفس الموضع والآية .**

وصفنا الرجل بأنه عدل أدخل في الفصاحة من وصفنا بأنه عادل ، أو مَن العدل من قبله ؛ وهو أبلغ في المدح ، وأبعد من نسب خلاف العدل إليه ، فلا يجب إذا أضيف إليه العدل مرة ، ووصف بأنه عدل أخرى ، أن يكون متناقضاً ؛ وقد علمنا أن أحدنا يقبل على غيره ، [ص ٣٨٩] فمرة يقول : كان هذا بجنايتك ، ومرة يقول : هو ما جنته يداك ؛ فيكون الكلام متفقاً غير مختلف .

ومتى قال القائل ، في قوله تعالى : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)[8] إنه يتناقض ، لأن دخول الكاف على مثل يقتضي إثبات المثل ، والنفي يقتضي ضد ذلك ؛ لأنه لا يجوز أن لا يكون كمثله مثل ، وهو مثل لمثله ، لو كان مثل ، بينا له أن دخول الكاف في مذهب العرب يقتضي توكيد نفي المثل ؛ وأنه أبلغ من قوله : ليس مثله شيء ؛ فلا يصح مع ذلك أن يدعي فيه المناقضة ، لأن الواحد منا إذا أراد أن يؤكد المثل في الإثبات والنفي أدخل فيه الكاف ، فيقول : ليس كمثل زيد جواد ولا شجاع ؛ فيكون أبلغ من حذف ذكر الكاف ؛ وهذا يبين أنهم طعنوا في القرآن ، بذكر ما أدعوا أنه مناقض ؛ والوجه الذي لأجله أدعوا تناقضه هو الذي يعظم شأن القرآن ، ويبين رتبة فصاحته ؛ وقد بين شيخنا « أبو علي » ، في نقض « الدامغ » : أنه إنما كان يصح أدعاء ذلك لو كان في كتاب الله تعالى إثبات ونفي ، في عين واحدة ؛ فأما إذا لم يوجد ذلك ، وإنما يدعى في عموم وخصوص ، فما الذي يمنع من أن ينصرف أحدهما إلى غير ما ينصرف الآخر إليه ، لو كان فيه تناقض ، على ما ادعوه .. يبين ذلك أن القائل إذا قال : جاءني الناس ، لا يجب أن يحمل على جميعهم ، حتى يكون قوله لغلامه : أمض إلى السوق ، واشتر الوظيفة ، متناقضاً لذلك ، من حيث

---

(٨) القرآن ، سورة الشورى ١١/٤٢ .

لا يشترى ذلك إلا من الناس ، بل يجب أن يحمل الكلام على الاتفاق دون التناقض ، وقد بين أهل الشأن : أن القائل إذا قال : زيد قائم قاعد ، لا يجب التناقض فيه ، دون أن يفيده لحال واحدة ؛ لأنه لا يمتنع كونه كذلك ، في حالين ؛ وقد ذكر المتكلمون في حقيقة الضدين : أنهما يستحيل اجتماعهما في وقت واحد ، ومحل واحد ، ولم يثبتوا بينهما التضاد ، إذا تغاير الوقت والمحل . [ص ٣٩٠] وكل ذلك يبين فساد ما يتعلقون به من التناقض ، في كتاب الله تعالى ؛ وقد تقصى شيخنا «أبو علي» القول في ذلك في نقض كتاب «الدامغ» ، وشفى الصدر رحمه الله بما أورده ؛ وقد نبهنا على الأصل في ذلك ، ولولا أن الكلام فيه يطول لذكرنا بعضه ، والذي قدمناه في شبه المخالفين ، في المخلوق ، والاستطاعة ، يبين فساد هذا القول ؛ لأنهم إنما يتعلقون بمثل هذه الشبه ، عند ادعائهم التناقض ؛ ونحن نورد اليسير مما أورده « ابن الراوندي » في كتاب « الدامغ » ، وأدعى به المناقضة ، ليعرف به سخفه ، فيما أدعاه ، وتمرده ، وتجرؤه ، فالقليل من الأمور يدل على الكثير ، ونحيل في الباقي ، على ما نقض به شيخنا « أبو علي » رضي الله عنه كلامه ..

ادعى أن قوله تعالى (وَمَا ٱخْتَلَفُوا إلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ)[9] مناقض لقوله سبحانه (وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ)[10] ، وقوله (أُولَئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ)[11] إلى غير ذلك من الآيات ؛ فقال شيخنا : إن قوله (وَمَا ٱخْتَلَفُوا فِيهِ إلاَّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ ٱلْعِلْمُ) أراد به الحجج والقرآن ، دون العلم بصحة ما جهلوه ؛ لأنه تعالى أطلق العلم ،

---

(٩) القرآن ، سورة الجاثية ١٧/٤٥ . وفي الاصل القرآني : فما اختلفوا .

(١٠) القرآن ، سورة الانعام ٢٥/٦ . وقارن الاسراء ٤٦/١٧ ، والكهف ٥٧/١٨ .

(١١) القرآن ، سورة النحل ١٠٩/١٦ ، وسورة محمد ١٦/٤٧ .

ولم يقيده ، وأراد بقوله (وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ) تشبيههم ، لإعراضهم عن النظر فيما أتاهم من الحجج ، بمن هذا حاله ؛ وكذلك ، فإنما ذكر الطبع ، لأنهم إذا أعرضوا وجهلوا وكفروا ، حصل في قلوبهم لكفرهم ما يسمى طبعاً وختماً ، فلا تناقض في الكلام ؛ وقد تسمى الحجة علماً ، إذا كانت طريقاً للمعرفة ؛ وربما سمي الكتاب علماً ؛ كما نقول : هذا علم « أبي حنيفة » ، وعلم « الشافعي » ، لما أمكن به التوصل إلى معرفة علمهما ؛ والحجج في ذلك أولى ؛ على أنه تعالى إذا لم يذكر العلم بماذا ، فمن أين أن المراد به العلم بصحة ما كلفوا ، دون أن يكون العلم المقتضى لكمال العقل ، [ص ٣٩١] والمصحح للاستدلال والنظر ؟ . وقد بينا في معنى الطبع والكن ، فيما تقدم ما يغني ؛ وإنما الغرض أن نبين تعسف من أدعى في ذلك التناقض .

ومنها — ، قوله : إن قوله تعالى : (وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مِنْ بَعْدِهِ)[١٢] ينقض قوله سبحانه (فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ)[١٣] ، وادعى أن إحدى الآيتين تقتضي أن لاولي للكفار ، والثانية ، تقتضي أن لهم ولياً ، وأولياؤهم الشيطان ؛ لأن المراد به الجنس ، لا العين ؛ فبين شيخنا رحمه الله « أبو علي » بعده في هذا الباب ؛ لأن قوله (فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مِنْ بَعْدِهِ) المراد به في الآخرة عند إضلال الله لهم بالعقوبة ؛ وأراد تعالى بقوله (فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ) في دار الدنيا ، وتقييده بذكر اليوم يدل على ذلك ؛ ثم بين أنه لو كان المراد في وقت واحد لم يتناقض ، لأن المراد فما لهم من ولي ، ينفع وينصح ، وكون الشيطان ولياً لا يقتضي أن ينصر ، وينفع ،

---

(١٢) القرآن ، سورة الشورى ٤٢/٤٤ .

(١٣) القرآن ، سورة النحل ١٦/٦٣ .

ويخلص من الإضلال ، فكيف تكون مناقضة ! .

ومنها — ، ما ادعى من أن قوله جل وعز (إنَّ كَيْدَ الشَّيطَانِ كَانَ ضعِيفاً) [١٤] ينقض قوله سبحانه (اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِم الشَّيْطَانُ فأَنْساهُمْ ذِكرَ الله) [١٥] وقوله (فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ) [١٦] ، وزعم أن من يستحوذ عليه ، وعلى قلبه ، ويصده لا يجوز أن يكون ضعيف الكيد . وأن التناقض في ذلك ظاهر ؛ وقال شيخنا ، رحمه الله : إن المراد بأن كيد الشيطان ضعيف ، أنه لا يقدر على أن يضر بالكافر وإنما يوسوس ويدعو فقط ، فإن اتبعه لحقته المضرة ، وإلا فحاله على ما كان ، فهو بمنزلة فقير يوسوس إلى الغني ، في دفع ماله إليه ، وهو يقدر على الامتناع ، فإن وافقه فليس ذلك لقوة كيد الفقير ، لكن لضعف رأيه ، واتباعه .

وهذه طريقة الكفار مع الشيطان ، وإنما استحوذ عليهم لما اتبعوه على طريق المجاز ؛ وقال «فصدهم» لما اتبعوه ، على طريق المجاز ، كما يقال في الملك [ص ٣٩٢] العظيم : قد استحوذ واستولى عليه خادمه ، وقد صده عن العدل والإحسان ، وذلك لا يمنع من أنه ضعيف في نفسه وفي كيده ، فكذلك القول فيما ذكرناه ؛ وإنما نبه الله تعالى بذلك على ضعف الكفار ، لما تمكن الشيطان منهم ، مع أن حاله ما وصفنا ، وتركهم الحزم ، وعدولهم عن الصواب ، وإلا فالشيطان لا يمكن منه إلا الوسوسة ، التي لولاها لكان الكافر سيكفر أيضاً ؛ لأنه لا يجوز أن يكفر عند دعائه ، على وجه ، لولاه كان لا يكفر ، فلا يكون لوسوسته تأثير .

---

(١٤) القرآن ، سورة النساء ٧٦/٤ .

(١٥) القرآن ، سورة المجادلة ١٩/٥٨ .

(١٦) القرآن ، سورة النمل ٢٤/٢٧ ، وسورة العنكبوت ٣٨/٢٩ . وفي الاصل القرآني : وزيّن !

وهذا الموضوع هو الذي خالفه شيخنا « أبو هاشم » فيه ، فجوز أن يجري دعاء الشيطان مجرى زيادة الشهوة ، في أنه لا يجب أن يمنع تعالى منه ، إذا علم أن عنده يكفر ، ولولاه لآمن ، لأنه جار مجرى التمكن ، خارج عن طريقة المفسدة ، وقد بينا من قبل القول في ذلك .

ومنها — ، ما ادعاه المتجبر ، من المناقضة بين قوله تعالى (قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً) (١٧) وبين قوله : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ، قل الروحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) (١٨) وزعم أنه إذا لم يعلم الجواب عن هذا القدر لم يصح ما تقدم ذكره ؛ فبين ، رحمه الله ، جهله ؛ لأنه تعالى بين : أن ما يقدر عليه ، من الكلمات والأدلة لا نهاية له ؛ ولم يرد بذلك ما وجد من الكلمات والحجج ؛ وقولـه تعالى (قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي) يدل على ذلك ؛ لأن الكلمات الموجودة لا نفاد لها ، فالمراد به فيما تتناوله القدرة ، فكيف ينقض ذلك أن لا يبين له أحوال الروح مما سألوا عنه ! لأنه علم : أن الصلاح [ص ٣٩٣] أن لا يبينه ، لأنه لا يجب في بيان كل شيء أن يكون صلاحاً ، ولا يجب في كل ما يقدر تعالى على بيانه أن يبينه .. وهذا خزى ممن أورده ؛ وربما كان ظهور مثل ذلك على ألسنة أعداء الدين لطفاً في فضيحتهم وخزيهم ؛ ولم يذكر اختلاف الناس في تأويل الروح : هل هو الروح في الحقيقة ؟ أو جبريل ؟ أو غير ذلك ؟ وقد بيناه من قبل ، وكان الغرض إبطال ما أدعاه .

ومنها — ما ادعاه من تناقض قوله سبحانه (وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا ، فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ) (١٩) وقوله (قُلْ أَئِنَّكُمْ

---

(١٧) القرآن ، سورة الكهف ١٠٩/١٨ .

(١٨) القرآن ، سورة الاسراء ٨٥/١٧ .

(١٩) القرآن ، سورة ق ٣٨/٥٠

لَتَكْفُرُونَ بِالذي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ، وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَاداً ، ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ، وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا ، وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ، سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ . ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ، فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ، فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ) [٢٠] ، وذلك يبلغ ثمانية أيام ؛ فبين شيخنا ؛ رحمه الله قلة معرفته ؛ لأنه تعالى أراد بقوله (قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ) [٢١] إلى قوله (وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ) [٢٢] مع اليومين المتقدمين ، ولم يرد بذكره الأربعة ما تقدم ذكره .. قال « أبو علي » ، وهذا كما يقول الفصيح : صرت من البصرة إلى بغداد في عشرة أيام ، وصرت إلى الكوفة في ثلاثة عشر يوماً ، ولا يريد سوى العشرة ، بل يريد مع العشرة ، ثم قال تعالى (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ) [٢٣] وأراد سوى الأربعة ؛ هذا إذا حصل لم يكن مخالفاً لقوله (خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ) [٢٤] ، لأنه قد دخل في ذلك خلق الأرض والسموات ، وخلق أقواتهما ، بما خلقه من الجبال والمياه ، وغير ذلك مما يخرج منه أقوات العباد .

[ص ٣٩٤]

ومنها ــ ما ادعاه من تناقض بين قوله سبحانه (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ، فِي يَوْمَيْنِ) [٢٥] وبين قوله (أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ،

---

(٢٠) القرآن ، سورة فصلت ٤١/٩-١٢ .
(٢١) أيضا ، ٤١/٩ .
(٢٢) أيضا ، ٤١/١٠ .
(٢٣) أيضا ، ٤١/١٢ .
(٢٤) القرآن ، الفرقان ٢٥/٥٩ ، والسجدة ٣٢/٤ .
(٢٥) القرآن ، البقرة ٢/٢٩ . و « في يومين » لا أصل لها في النص القرآني .

رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا ، وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا . وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا) [٢٦] ، وزعم أن الآية الأولى تقتضي أنه خلق الأرض قبل السموات ، والثانية توجب أنه خلق السموات قبل الأرض ، فبين شيخنا جهله وتجبره ؛ بل قال : إنما أخبر أن الأرض بعد ذلك دحاها ، وقد كان خلقها من قبل ؛ وإنما أراد بدحوها أنه بسطها ؛ فقد كان تعالى خلقها ، لا مبسوطة ، قبل خلق السماء ، ثم بسطها ، بعد خلق السماء ، وأزالها إلى الموضع الذي هي فيه .

وإنما أردنا بذكر هذا القدر التنبيه على جهله ، وإلا فالقدر الذي قدمناه من الأصول كاف ، في بطلان ما يدعون من المناقضة ؛ لأنا قد بينا الأصل فيه ، وإنما يؤتى القوم من قلة التأمل والمعرفة . بما يجوز على الله تعالى ، ولا يجوز ، أو بطريقة اللغة ، ولو تقصينا جميع ذلك كثر ، وطال الكتاب .

فأما من يدعي في القرآن : أنه متناقض في دلالته ؛ لأنه يدل ظاهره على الأمور مختلفة في الديانات ، فالذي قدمناه في باب « المحكم والمتشابه » ، وذكرناه آخراً ، في زوال التناقض يبطل ذلك ؛ لأنهم إنما أتوا في ذلك من جهة الجهل بما يجوز على الله تعالى ، ولا يجوز وبطريقة اللغة ؛ فأما مع المعرفة بذلك وتأمل الآيات فلا بدّ من أن ينكشف أنه لا اختلاف في دلالته ؛ وهذا كما نقول من أن قوله تعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) [٢٧] موافق لقوله (وَجَاءَ رَبُّكَ) [٢٨] متى حمل ذلك على أن تأويله وجاء متحملو أمر ربك ، على ما تقدم ذكره ؛ ونحو قوله تعالى (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ) [٢٩] إنه موافق لقوله (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا

---

(٢٦) القرآن ، النازعات ٢٧/٧٩-٣٠ .

(٢٧) القرآن ، الشورى ١١/٤٢

(٢٨) القرآن ، الفجر ٢٢/٨٩ .

(٢٩) القرآن ، الذاريات ٥٦/٥١ .

لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الجِنِّ وَالإِنْسِ) [٣٠] إذا حمل على أن المراد به العاقبة ؛ وقد بينا في مقدمات كتاب « المتشابه » أن المتعلق بمثل ذلك لا يخلو من أن يزعم أن القرآن دلالة على التوحيد والعدل ؛ أو يقول : لا نعلم صحة دلالته إلا بعد العلم بالتوحيد والعدل ؛ وبينا فساد القول بالأول ، بأن قلنا : إن من لا يعرف المتكلم ، ولا يعلم أنه ممن لا يتكلم إلا بحق ، لا يصح أن يستدل بكلامه ، لأنه لا يمكن أن يعلم صحة كلامه إلا بما قدمناه ، لأنه لا يصح أن يعلمه : أن كلامه حق ، لأنه إذا جوز في كلامه أن يكون باطلاً يجوز في هذا القول أيضاً أن يكون باطلاً ، وإذا وجب تقدم ما ذكرناه من المعرفة ، ليصح أن يعرف أن كلامه تعالى حق ودلالة ، فلا بدّ من أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد ، على ما تقدم له من العلم ، فما وافقه حمله على ظاهره ، وما خالف الظاهر حمله على المجاز ، وإلا كان الفرع ناقضاً للأصل ؛ ولا يمكن في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة ؛ فإذا ثبت ما قدمناه لم يمكنهم ادعاء الاختلاف والمناقضة فيه ؛ لأن محكمه ومتشابهه سواء ، في أنهما لا يدلاّن ، وفي أن الواجب على المكلف عرضها على دليل العقول ؛ وإذا وجب ذلك فيهما حملنا ما يمكن إيفاء الحقيقة حقها حقيقته ، وما لا يمكن أن نوفيه حقه حملناه على مجازه المعروف ، فكيف يدعى في مثل ذلك التناقض ! .. وبينا أن آيات الكتاب التي هي دالة في الحقيقة على الحلال والحرام لا يمكن ادعاء التناقض فيها ؛ لأنها إذا اختلفت فلا بدّ من أن تقدر التقدير الذي قدّمناه ، فيخص بعضها بعضاً ، وتجعل وهي مفترقة كأنها متصلة ، وكأن بعضها مقيد ببعض ، على ما يجب في طريقة اللغة ، فكل ذلك يبطل تعلقهم بهذه الطريقة .

---

(٣٠) القرآن ، الاعراف ١٧٩/٧ .

[ص ٣٩٦]

فأما الكلام على من قال في دفع هذا الكلام : إني لا أثبت ما في كتاب الله مختلفاً في الظاهر ، وأقول : إنه متفق ، وأن من اعتقد هذه المذاهب المختلفة فقد أصاب ، لأنه تعالى لو أراد منهم المذهب الواحد لم يجر خطابه على هذا الحد ، فمما يبين فساده من بعد عند إكفار المتأولين ، وعند بيان الفصل بين ما يجوز الاجتهاد فيه ، ويكون كل مجتهد فيه مصيباً ، وبين خلافه ، وسنبين عند ذلك بطلان قول « عبد الله بن الحسن » ومن تبعه .

(٦)

[ص ٤١١]

... ...

وقد حكى عن « أبي عيسى الوراق » و « ابن الراوندي » في ذلك وفي غيره ، من المعجزات التي نذكرها شبهة ؛ وذلك أنهم قالوا : إذا كان الواحد منا لم ينته به الحال إلى أن يتصفح العقول ، والعادات ، وأحوال الناس ، في الأزمنة المختلفة ، والأماكن المتباعدة ، ويعرف أنواع الحيل ، ويفصل بينها وبين ما لا حيلة فيه ، أو يعرف طبائع الأجسام ، ومما تختص به من القوى واللطائف ، حتى يعلم ما الذي يمكن مما لا يمكن ، وما الذي يبلغه الناس بالحيل ، وما الذي يستحيل من ذلك فيهم ، وما الذي يتأتى بطبائع الأجسام ، وما الذي يتعذر ، فماذا يدفع في المعجزات ، التي وجه كونها معجزة ، الجمع ، والتفريق ، والتحريك ، والتسكين ، والجذب ، والدفع ، وسائر ما يصح من العباد فعل مثله ، وأنهم وصلوا إليه بضرب من الحيل ، لا يجب أن يظهر لنا ونعرفه كما لا يجب في حجر المغناطيس وغيره ، مما يختص بجذب بعض الأجسام أن يعرفه ، كل عاقل ؛ ولا يجب إذا ظفر بمعرفته أن يجوز كونه معجزاً ؛ وكما ذلك فيه ، وفي سائر ما ظهر

في العالم من الطلسمات وغيرها ، فيجب أن لا يستنكر العاقل مثله ؛ وإذا لم يستنكر كان ظهور مثل ذلك من الشبه ، ولم يصح أن يكون دالاً على النبوة ، وسلك هذه الطريقة من الشبهة .

واعلم .. أن الذي قدمناه من قبل ، من أن هذا السائل لا يخلو من أن يقول : إن جميع هذا الجنس قد يجوز التوصل إليه بالحيل ، فيلزمه أن يجوّز أن يحتال المحتال في قلب المدن ،وطمر البحار ، والطيران في الهواء ،ونقل الجبال ، وقلب [ص ٤١٢] أحوال البلاد عما جرت به عادتها في الحر والبرد ، وهذا مما لا يلتزمه أحد ؛ أو يقول : إن فيها ما لا يوصل إليه بحيل ، فلا بد من فرق بينه وبين ما يجوز ذلك فيه ؛ ولا فرق إلا ما ذكره شيوخنا ، من أن ما طريقه الحيل ، عند التفتيش والبحث ، قد يوقف عليه ، وعلى سببه ، فيفارق حاله حال المعجز ، الذي يقع فيه اختصاص ، ومع المعاداة الشديدة وقوة الدواعي لا تقع فيه المشاركة ، ولا تمكن ؛ ومتى قالوا : إن المشاركة في ذلك لا تقع مع البحث الشديد ، فيجب فيه منه أن يكون قد خص بتلك الآلة ، واللطيفة ، فتعود الحال فيه إلى أنه معجز من هذا الوجه ، ومن الوجوه التي قدمنا ذكرها ؛ على أنه يجب على هذه الطريقة ما لا قبل لهم به ، من أن يجوزوا في العالم طبيعة ، أو حيلة ، أو لطيفة يمكن معها جذب الشمس والقمر ، والنجوم ، والكواكب ، ويختص قوم بتلك الآلة ، كما يختص بحجر المغناطيس وبالآلة التي يصح بها جذب الشجرة ، ويجوزوا في العالم لطبقة ، يظفر بها كثير من الناس ، يسكنون بها الحجر العظيم في الجو ، ولا نأمن أن السموات واقفة بضرب من الحيل ، وأن لا يمتنع من بعض الناس أن يظفر بحيلة تزيلها عن مكانها ؛ بل يجب أن لا نأمن أن تكون هناك لطيفة وطبيعة تقتضي تثبيت الحياة ، ودفع الموت ؛ فيكون في الناس من يدفع الموت عن نفسه ، أو الأمراض عن جسمه ، وأن تكون لطيفة ، متى لطخ بها البرص زال ؛ والأعمى عاد بصيراً ؛

الزمانة فيعود صحيحاً ؛ ولا نأمن أن يكون هناك لطيفة متى اكتحل بها البصير رأى ما بالصين ، كرؤيته لما قرب منه ؛ وأن يكون في الأجسام اللطيفة أشياء متى طرحت على البحار صلبت وجمدت ؛ و (متى طرحت) على النحاس عاد ذهباً؛ [ص ٤١٣] ويختص بذلك قوم؛ولا نأمن أن تكون في العالم لطيفة متى خرجت على لسان الصبي تكلم وهو في المهد ؛ ومتى سقى الصبي صار عاقلاً ؛ ومتى طرح عليه صار متكلماً بأفصح اللغات ؛ بأن صار شاعراً خطيباً ؛ ولا يمكنه في هذا الباب أن يفصل بين ما يقدر في الجنس عليه وبين ما لا يقدر ؛ لأن ما لا يقدر عليه قد تجري العادة بحدوثه عند بعض الأمور ؛ كما أن ما يقدر عليه يتعذر عند بعض الآلات ؛ ويفعله الله تعالى عندها ؛ فالحال واحدة فيما ألزمناه ؛ فيجب أن لا نأمن أن تكون هناك لطيفة عندها يحيى الميت ؛ ويعود متصرفاً ، كما كان ؛ وأن كثيراً من الناس قد ظفروا بها ، فيتمكنون من رد موتاهم من القبور ، ومن إنزال الموت بأعدائهم ؛ مع سلامة الحال ، ولا فرق بين من أرتكب ذلك ، ومن جوز اختراع الجسم ، وسائر ما لا يختص به إلا القديم تعالى ! ومن هذه الحال يخرج عن أن يكلم في النبوات ، إلى أن يجيب تثبيت العدل والتوحيد عليه ؛ ومتى امتنع من تجويز ما ألزمناه أو بعضه فإنما يمكنه ذلك بالطريقة التي قدّمناها من قبل؛وتلك الطريقة توجب زوال هذا الطعن ، وصحة الاستدلال بمجيء الشجرة وغيرها ، على نبوته ، عليه السلام .

* * *

ومن ذلك ما ظهر وتواتر أنه، صلى الله عليه ، سقى الكثير من الماء القليل ؛ وكان ذلك في بعض الغزوات ، في الجمع العظيم . عند إعواز الماء وتعذره ؛ فوضع ، صلى الله عليه ، يده في الميضأة ، ولم يزل الماء يفور من بين أصابعه ، حتى شربوا وتزوّدوا ؛ ومثل ذلك لا يجوز الوصول إليه بالحيل ، لأنه

لا يخلو من وجهين : إما أن يكون اختراع الأجسام ، أو اختراع الرطوبات ، وسائر ما يكون به الماء ماء [ص ٤١٤] فيها ؛ وذلك مما لا يختص به إلا القديم تعالى، ولم تجر العادة بمثله ؛ أو يكون بنقل أجزاء الماء ، وجمع متفرقها ، وهذا أيضاً مما لم تجر العادة بمثله ، فعلى جميع الوجوه لا بدّ من كونه معجزاً ، ولا يمكن أن يدعى في ذلك التخييل ، واشتباه الحال عليهم ؛ مع أنهم شربوا منه ، وتزوّدوا ، ولا يمكن أن يدعى أن الماء إنما فار من بعض العيون ، مع ما ثبت من أنه فار ، من بين أصابعه ، وقد وضع يده في الميضأة ، ولم يبق بعد ذلك إلا ادعاء حيلة مجهولة ، أو لطيفة غير معقولة ، يدعى لأجلها أنه تمكن من جمع أجزاء الماء في الميضأة ، إلى غير ذلك ؛ والذي قدّمناه يفسد ذلك ؛ وطريق هذه المعجزة التواتر ؛ لأنها وقعت عند الجمع العظيم ، وحصل النقل على هذا الحد ؛ وقد قال شيخنا « أبو هاشم » في بعض المواضع : إن في معجزاته ، صلى الله عليه ، سوى القرآن ما يعلم باضطرار ؛ وأشار إلى هذه المعجزة ، وما جرى مجراها ، مما حدث في المجامع العظيمة ؛ وحصل النقل فيه متظاهراً ؛ وقد أشار إلى مثله شيخنا « أبو علي » ، وربما مرّ في كلاميهما أن الذي يمكن أن يعتمد عليه مع المخالفين هو القرآن . ذكره « أبو هاشم » في مواضع فأما شيخنا « أبو علي » فقد ذكر ذلك في « نقض الإمامة » ، على « ابن الراوندي » ، وإن كان الأكثر فيما قدّمناه من قبل .

٥ (٣/٦٨)

عبد الجبار ،

ـ المغنى في أبواب التوحيد والعدل ،
الجزء ٢٠ (في الإمامة) ،
تحقيق الدكتورين عبد الحليم محمود وسليمان دنيا ،
باشراف الدكتور طه حسين ،
القاهرة (١٣٨٥/١٩٦٥ ؟) .

(القسم الأول)

(١)

[ص ٣٧]

. . .   .

ولهذه الجملة قال شيخنا أبو علي رحمه الله : إن أكثر من نصر هذا المذهب كان قصده الطعن في الدين والإسلام ، فتسلق بذلك إلى القدح فيهما ؛ لأنه لو قدح فيهما بإظهار كفره ، فإذن يقل القبول منه ، فجعل هذه الطريقة سلماً إلى مراده ، نحو هشام بن الحكم وطبقته ، ونحو أبي عيسى الوراق ، وأبي حفص الحداد . وابن الراوندي وسائر من نحا هذا النحو ؛ لأن المتعالم

من حالهم ما ذكرناه ، حتى شهر ذلك وتصبح من طريقتهم [ص ٣٨] بأفعالهم وأقوالهم ،وعلى هذا الوجه أظهروا ما يكون نقضاً للدين والإسلام؛ لأن مرادهم إبطال الكتاب والسنة ، وأجازوا في الكتاب – أو كثير منهم – الزيادة والنقصان . وبعضهم أخرجه من أن يكون معجزاً ، وأبطلوا طريقة التواتر الذي لولاه ، لما ثبت الكتاب والسنة ، وقدحوا في الإجماع .

وبيّن شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، أنهم تجاوزوا ذلك إلى إبطال التوحيد والعدل ، وأن هشام بن الحكم قال بالتجسيم ، وبحدوث العلم ، وبجواز البداء ، إلى غير ذلك مما لا يصح معه التوحيد ، وقال بالجبر ، وما يتصل بتكليف ما لا يطاق ، ولا يصح معه التمسك بالعدل .

وأما حال ابن الراوندي في نصرة الإلحاد ، وأنه كان يقصد بسائر ما يؤلفه إلى التشكيك ، فظاهر . وربما كان يؤلف لضرب من الشهوة والمنفعة .

وأما أبو عيسى فتمسكه بمذاهب الثنوية ظاهر ، وأنه كان عند الخلوة ربما قال : بُليت بنصرة أبغض الناس إليّ وأعظمهم إقداماً على القتل ، لكن التستّر بذلك والتحرز به من القتل لا بد من أن يكون ، إلى غير ذلك مما يحكى عنه في هذا الباب .

وإنما يخرج عن هذه الطريقة من يكون مقلداً ممن يسلك في الإمامة المسلك الذي ذكرناه . فأما من لا يتحقق بما قدمناه من الطرائق في الإمامة طريقة متوسطة بين العقل والشرع . فمن كان يتمسك بالتوحيد والعدل فهو بريء مما نسبناه إلى من تقدم ذكره ، كأبي الأحوص والنوبختية وغيرهم فإنهم لا يسلكون ما قدمناه ، وإنما يتبعون في الأكثر طريقة السمع ، وإن كانوا ربما التجؤوا إلى طريقة العقل .

(٢)

[ص ١٢٨]

. . .   .

ومتى قالوا في هذه الطائفة : إنها طائفة قليلة فلا يجوز ذلك فيها : قيل لهم في طائفتهم مثله ؛ لأن شيوخهم ادعوا بل بينوا أن من ادعى النص على هذا الوجه عددهم عدد قليل ، وإنما تجاسر على ذلك ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق ، وقبلهم هشام ابن الحكم ، على اختلاف الرواية عنه فيه ممن يدعي النص من طائفتهم على هذا الوجه ، دون من يدعي النص من البكرية وغيرهم ، ولا يمكنهم الفصل بين طريقتهم وطريقة البكرية ؛ لأن سلفهم خلق كثير وطائفة عظيمة ، وليس كذلك حال البكرية ؛ لأن المعارضة في ذلك إنما تقع على أصل النقل ، وذلك إنما يعتبر من تقدم دون من تأخر منهم ، فليس بينهما فرق في ذلك .

(٣)

[ص ١٢٥]

. . .   . . .

وقد روى عن السيد [١] أنه قال : ما لأمير المؤمنين فضيلة إلا وفيها قصيدة وشعر ، وليس في أشعاره أنه أدعى النص مثل هذا ، وإنما ذكر فيها الأخبار المروية .

ويقال : إن أول من جسر على هذه الدعوى ابن الراوندي ومن جرى مجراه .

---

(١) لم يحتمل المحققان أحدا لهذا الاطلاق ، وقالا « من يكون السيد هذا ؟ » لكني أقرأ النص على انه اشارة الى السيد الحميري ، راجع أطروحتي
Ibn a-Riwandî, Text & Commentaires, pp. 158, 224, 299, 341.

قال : وكيف وقع نقل فضائله ومقاماته المحمودة في الحروب وغير ذلك ولم يتكاتموه ، وتكاتموا إمامته ، مع أن حالها أظهر وأشهر ؟ وكيف يصح ذلك وقد رووا أشياء كثيرة لا يصححها أهل النقل حمله باب خيبر وكان لا ينقله إلا أربعون رجلاً — فرمى به أربعين ذراعاً ، إلى غير ذلك . فبأن يروى حديث النص أولى .

وهذه الجملة من كلامه يمكن أن نتعلق بها في إبطال الضرورات وكثير منها في إبطال النص على غير هذا الوجه ، ونحن نبين بعد ذلك الكل في مواضعه .

(٤)

[ص ٢٣٨]

قيل له : لو كانت العلة ما ذكرت لوجب ما قالته الراوندية [٢] من إمامة العباس بن عبد المطلب وتقديمه على أمير المؤمنين . وليست العلة في ذلك القرابة ؛ لأن القرابة يستحق لأجلها أحكاماً مخصوصة ، ولا مدخل للإمامة فيها . كما لا مدخل للإمارة في ذلك ، وقد كان عليه السلام يولي من يبعد منه ويقرب .

(القسم الثاني)

[ص ١٧٧]

فرقة تدعى الهريرية ، أصحاب أبي هريرة الراوندي ، رجعت عن

---

(٢) قال المحققان : « في الاصل (الراوندية) ولعلها نسبة الى ابن الراوندي » ! وواضح ان «الراوندية» كفرقة هم اتباع أبي هريرة عبدالله الراوندي ، وليس ابن الريوندي ، راجع كتابنا تأريخ ابن الريوندي الملحد ، الصفحات ١٣٨ ، ٢٤٧ . قارن النص التالي .

هذه المقالة وزعمت أن الإمام بعد الرسول العباس ثم بنوه على الترتيب وهم الرونديه [٣] .

---

(٣) ذكر المحققان في الهامش : « كذا في الاصل ، ولعله : الراوندية » ! والظاهر أنهما نسيا تصحيحها للفظة في القسم الاول من هذا الكتاب (ص ٤٤٧ تعليق ٢) ، وقد نسبا هناك خطأ هذه الفرقة الى ابن الريوندي ، متغافلين عن الصلة بين هذا النص والنص السابق.

٥ (٤/٦٩)

البغدادي ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ، (ت ١١٣٤/٤٣٩) :

ـ اصول الدين ،

اسطنبول ١٩٢٨/١٣٤٧ .

[ص ٦٠]

المسئلة الثانية عشرة من الأصل الثاني في بيان وقـــوف الارض ونهايتها

اختلفوا في هذه المسئلة [على مذاهب خ] : فقال المسلمون وأهل الكتاب بوقوف الارض وسكونها وان حركتها انما تكون في العادة بزلزلة تصيبها . وبه قال جماعة من الفلاسفة منهم افلاطون وارسطا طاليس وبطليموس واقليدس . وزعم بعض السمنية ان الارض تهوى [ص ٦١] ابداً بما عليها . وزعم قنادوس (وحكى عن ميلاوش) [١] ان الأرض تتحرك حركة دورية لكنها لا تزول عن مركزها . وحكى ارسطا طاليس في كتاب السماء والعالم

---

(١) ذكر الناشر : « وفي تاريخ الحكماء للقفطي : ميلاؤس ».

عن قوم من الفلاسفة ان الفلك ساكن وان الارض هي التي تدور بما عليها من المشرق الى المغرب في كل يوم وليلة دورة واحدة وهذا عكس قول المنجمين ان الفلك يدور حول الارض في كل يوم وليلة دورة واحدة . واختلف القائلون بوقوفها في علة وقوفها : فقال اصحابنا ان الله تعالى وقفها لا على جسم وليس الهواء المحيط بها حاملاً لها واجازوا وقوف كل جسم لا في مكان . [وزعمت الدهرية الذين زعموا انه لا نهاية للارض الا من جهة الصفحة العليا منها ان خ] وزعمت القدرية النافية انهاية العالم من تحت ومن الاطراف ان علة وقوف الارض انه ليس تحتها خلاء ولا عن جانب منها خلاء . وزعم ارسطا طاليس ان علة وقوفها انها تطلب مركزها الذي في وسطها . وزعم قوم من الفلاسفة ان علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها [من وقوف [2] في الفلك خ] قالوا ولو وقف الفلك لسقط الارض من وسط الفلك الى الجانب الاسفل منه . وقال آخرون علة وقوف الارض جذبُ الفلك لها من كل جانب الى نفسه . وقال آخرون علة وقوفها دفعُ الفلك لها عن نفسه من كل جانب .

[ص ٦٢]

وزعم ابن الراوندي ان علة وقوفها ان تحت الأرض جسماً صعاداً كالريح الصعادة وهي منحدرة فاعتدل الهاوي والصاعد في الجرم والقوة فلذلك وقفت فتوافقا . وزعم آخرون ان الارض مركبة من جسمين احدهما منحدر والآخر مصعد فاعتدلا فيها فلذلك وقفت . ودليل بطلان قول من زعم ان الارض تهوي ابداً وصول ما نُلقيه من اليد الى الارض والخفيف لا يلحق ما هو أثقل منه في الانحدار ما لم يكن للاثقل منها وقوف . ولو كانت للارض حركة دورية لاحسسنا بذلك كما نُحِسّ بحركتها عند الزلزلة ثم انا لو جعلنا قطعة من الارض على طبق لم تَدُر عليه ولو رمينا بها في

---

(٢) ذكر الناشر : « لعله : عدم وقوف » ، وهو احتمال شاذ ، برأينا .

الهواء لنزلت على الاستواء ولم تدر على نفسها فاذا كانت كل قطعة منها عنها من غير جهة الصفحة العليا منها باطل لان تناهيها من جهة دليل على تناهيها من سائر الجهات [ومن سار [كان خ] في قبلة الشرق كان ما خلّفَ ورائه من جهة المغرب في كل يوم أكثر مما خلفه قبل ذلك وما زاد على غيره فالمزيد عليه [3] متناه في نفسه خ] ولو كانت علة وقوفها طلبها للمركز الذي في وسطها لوجب ان لو حفرنا بئر على سَمْت ذلك المركز نافذة الى الصفحة السفلى منها ان يقف الماء عند ذلك المركز لا على قرار منها وهذا محال عندهم. ومن زعم [ص ٦٣] ان علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها [فمن سلم لهم دوران الفلك حول الأرض او ما علموا من قولنا فوق الارض كالطبق وانه ليس تحت الارض سماء وان الفلك ساكن وان الكواكب متحركة فيه ولو سلمنا خ] سلم له دوران الفلك حول الارض والسموات عند طباق [4] فوق الارض ساكنة وانما يتحرك الكواكب فيها ولو سلمنا لهم دوران الفلك حول الارض والهواء لم يجب بذلك وقوف الارض لان هذه العلة لو صحت لما صح دوران الطيور في الهواء فوق الارض لان الفلك يدور حولها كما يدور حول الارض . ولو كان علة وقوفها جذب الفلك لها الى نفسه من كل جانب لوجب اذا رمينا بقطعة من الارض في الهواء ان يذهب الى الفلك ولا يرجع الى الارض . ولو كان علة وقوفها ريح صعادة تحتها كما قال ابن الراوندي لوجب ان لا ينحدر الى الارض ما يرمى به في الهواء عند هبوب[5] الريح [الرياح خ] . ولو كانت الارض مركبة من جزئين احدهما منحدر والآخر مصعد لوجب اذا رمينا منها

---

(٣) في المطبوع : « لعله الصحيح : والمزيد عليه » ، وله وجه !

(٤) في المطبوع : « لعل الصحيح : عندنا طباق » ، وهو تصحيح جميل .

(٥) في المطبوع : « لعله : كما عند هبوب » (؟) .

في الهواء ان يقف في الهواء لانها مركبة من منحدر وصعاد [فلما لم يكن كذلك بطلت هذه العلة وسائر العلل التي حكيناها عن مخالفينا وصح بما قلنا ان الارض واقفة بقدرة الله تعالى وانها متناهية من كل جهة كما بيناه خ] واذا بطلت قول[٦] مخالفينا في هذه المسئلة صح قولنا فيه .

---

(٦) كذا في الاصل المطبوع ، وصوابها (بطل قول) أو (بطلت أقوال) ؛ والاخيرة ، على الظن ، هي الصواب .

٥ (٥/٧٠)

ابن الفرّاء ، القاضي أبو يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن
أحمد بن الفراء الحنبلي البغدادي (ت٤٥٨/١٠٦٦) :
– كتاب المعتمد في أصول الدين ،
تحقيق وتقديم الدكتور وديع زيدان حدّاد ،
دار المشرق ، بيروت ١٩٧٤ (*) .

[فصل ١٧٦]

[ص ٩٨]

ومحل الروح كلّ جزء من اجزاء الانسان الّتي فيه حياة وليس يختصّ بجزء دون جزء ، خلافاً لبعض الفلاسفة في قولهم محلّ الروح الدماغ ؛ وخلافاً لبعضهم ان محله القلب ؛ وخلافاً للنظّام وابن الراوندي في قولهما : الروح هيكل .

والدلالة عليه أنّه قد ثبت أنّ جملة الانسان حية وكل جزء منها حيّ ليس بميت ، ولا يجوز ان توجد الحياة إلا بجزء واحد ، لأننا لو قدرنا

(*) انظر :
Al-Qadi Abu Ya'la Ibn Al-Farra', **Kitab Al-Mu'tamad Fi Usul Al-Din,** Arabic Text, edited with introduction by Wadi Z. Haddad, Beyrouth 1974.

وجودها في محلين لأدى الى انقسام الذات الواحدة ، وذلك باطل . ولا يصّح أن يوجب الحياة الحكم إلا [ص ٩٩] للذات الّتي هي موجودة بها ؛ لا للجملة لان من شرط العلة الّتي توجب الحكم أن يكون لها اختصاص بذات من له الحكم واختصاصها وجودها بذاته . والدليل على ذلك ان الحركة والسكون لما كانا موجبين لكون المتحرّك متحركاً والساكن ساكناً استحال ان توجد الحركة والسكون بذات ويوجبان الحكم بغير تلك الذات كذلك الحياة فثبت ان كل جزء من اجزاء الانسان اذا كان حياً وجب ان يكون فيه حياة .

٥ (٦/٧١)

أبو رشيد ، سعيد بن محمد النيسابوري ، (ت ١٠٦٨/٤٦٢) :
– كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ،
نشرة الأستاذ A. Biram ،
ليدن ١٩٠٢ (*) .

[ص ٦٩]

أعلم أنّ شيخنا أبا الحسين الخياط كان يقول في الجوهر انه ينتفى بأن يُعْدِمهُ الله وجوّز ان يتعلق كون القادر قادراً بالإعدام . وقال شيخنا أبو القسم (١) أنّ الجوهر إنما يفنى بأن لا يخلق الله تعالى له البقاء . وعند شيوخنا أنّ الجوهر يفنى بفناء وأنّ ذلك الفناء يضادّ الجوهر ويوجد لا في محلّ . وقال شيخنا أبو عليّ (٢) أوّلاً أنّ فناء بعض الجواهر لا يكون فناء

(*) انظر :

Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern, ediert von Arthur Biram, (E.J. Brill), Leiden 1902.

(١) أبو القاسم البلخي الكعبي .

(٢) أبو علي الجبائي .

سائرها . وقال أخيراً فيما أملاه من نقض التاج [٣] أنّ فناء بعض الجواهر فناء لسائرها [٤] وإليه كان يذهب شيخنا أبو هاشم [٥] وسائر أصحابه .

---

(٣) كتاب التاج لابن الريوندي .

(٤) كتب الاستاذ Biram في هامش التحقيق : .Von وقال اخيرا an aus Glosse

(٥) أبو هاشم الجبائي .

٥ (٧/٧٢)

أبو رشيد النيسابوري ،

ـ ديوان الأصول (في التوحيد) ،

تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ،

ط . دار الكتب ، القاهرة ١٩٦٩ .

[ص ٢٧٣]

ثم قال رحمه الله : أوليس ان الجسم قد يصح أن يكون مقارناً لما لا يبقى من الأعراض في كل وقت ، ثم لا يجب أن يكون الجسم غير باق ، فكذلك لم لا يجوز أن يقال : إن الجسم لم يخلُ من الحوادث فيما مضى ، ثم لا يجب أن يكون محدثاً مثلها ... الى آخر الباب ؟

إعلم أن هذه المعارضة اوردها ابن الروندي، وهي ساقطة في الأصل(*) .

والأصل في الجواب عنها ان نقول : إن كل صفتين إذا كانتا متنافيتين أو جاريتين مجرى التنافي ، فانه لا يجوز أن تحصل الذات عليهما . وكل صفتين اذا لم تكونا متنافيتين ولا جاريتين مجرى المتنافي فإنه يصح حصول الذات عليهما معاً ، إذا صح أن تحصل على كل واحدة منهما على الانفراد .

(*) كذا في المطبوع (!) ؛ فلاحظ .

٥) ٨/٧٣)

الحاكم الجشمي ، أبو السعد ، المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي (قتل سنة ٤٩٤/١١٠١) :
– الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من « كتاب شرح العيون » ، نشرة فؤاد سيد ، تونس ١٩٧٤ .

[ص ٣٩١]

وجملة القول ان المعتزلة هم الغالبون على الكلام الغالون [١] على أهله : فالكلام منهم بدأ ، ومنهم نشأ ، ولهم السلف فيه ، ولهم الكتب المصنفة المدونة والأئمة المشهورة [٢] ، ولهم الرد على المخالفين من أهل الالحاد والبدع ، ولهم المقامات المشهورة في الذبّ عن الاسلام : وكل من أخذ في الكلام أو ما يوجد من الكلام في أيدي الناس فمنهم أخذ ، ومن أئمتهم اقتبس ، حتى أنّ من خالفهم أخذ عنهم ، فتمنى رياسة لم يدركها فخالفهم ، فطردتهم المعتزلة ، فصاروا رؤساء في غيرهم ، فأذناب المعتزلة ومن دونهم رؤساء الفرق ؛ كضرار بن عمرو ، واخذ عنهم ثم خالفهم فكفروه وطردوه ، ومن عدّه من المعتزلة فقد أخطأ لأنّا نتبرأ منه ، فهو في المجبرة . وكحفص

---

(١) كذا ! ولا تستقيم في المطبوع . ولعلها « العالون » .
(٢) كذا ! ولا تستقيم في المطبوع . ولعلها « الائمة المشهورون » .

الفرد ، أخذ عنهم ، ثم خالفهم ، وصار من المجبرة ،فصار [ص٣٩٢] رئيساً في النجّارية . وكذلك ابن الراوندي[٣] وابو عيسى[٤] طردتهم[٥] المعتزلة ، فصارا رئيسين ؛ وصار ابو عيسى ثنوياً . واخذوا[٦] في الرد على الاسلام واخذت المعتزلة في الرد عليهم ونقض كتبهم .

---

(٣) يذكر فؤاد سيد هنا : « هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن اسحاق الراوندي. وضبط الذهبي اسمه بالشكل : اليوندي [= الريوندي] في سير اعلام النبلاء (ج ٩ مجلد رقم ١٢١٩٥ ح) ومرت ترجمته في الطبقة الثامنة [من كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار] ، وكانت وفاته سنة ٢٩٨ هـ . راجع ابن النديم ، الملحق ٤ ، لسان الميزان ٣٢٢ ، المنتظم ٩٩/٦ ـ ١٠٥ ، البداية والنهاية ٣٤٦/١٠، ١١/[١١٢] ، Br. S. 1, 340 [بروكلمان] ، Sezgin, 1, 620 [سزكين] . ولبول كراوس مقالة طويلة عن ابن الراوندي ، نشرت باللغة الالمانية ، في مجلة الدراسات الشرقية ، وترجمها الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه (تاريخ الالحاد في الاسلام ، ٧٥ ـ ١٨٨) » [انظر الملحق ص ٢٦٠ ـ ٣٧٤ من كتابنا هذا] .

(٤) كتب فؤاد سيد هنا « هو ابو عيسى محمد بن هارون الوراق ، له تصانيف على مذهب المعتزلة ، مات سنة ٢٤٧ هـ ، كان من المعتزلة ثم خلط وعنه أخذ ابن الراوندي . مروج الذهب ١٠٥/٤ ، لسان [الميزان] ٤١٢/٥ ، الانتصار ٧٣ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ابن النديم نسخة الهند . Br. S., 1, 341. [بروكلمان] ، Sezgin, 1, 620 [سزكين] ».

(٥) كذا (!) : طردتهما .

(٦) كذا (!) : وأخذا .

نصوص القرن السادس

٦ (١/٧٤)

ابن الأنباري ، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد (ت٥٧٧/١١٨١) :
– نزهة الألباء في طبقات الأطباء ،
تحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي ،
بغداد ١٩٥٩ (*) .

[ص ١٤٨]

وأما أبو العبَّاس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي ، المعروف بالمبرّد ... فكان شيخ أهل النحو والعربية ....

[ص ١٥٦]

... وصنف كتباً كثيرة ، ومن أكبرها : « كتاب المقتضب »[1] ، وهو نفيس إلاّ أنه قلّ ما يشتغل به أو ينتفع به . قال أبو علي : نظرتُ في كتاب المقتضب فما انتفعت منه بشيء ، إلاّ بمسألة واحدة ، وهي : وقوع إذا

(*) فارن طبعة القاهرة [حجر] ، ١٨٨٧/١٢٩٤ ، ص ٢٧٩ ، ٢٩١ – ٢٩٢ .

(١) هذا الكتاب سيشرحه ابن درستويه (انظر نص ابن القفطي ، انباه الرواة ، بعد ، ص ٤٦٧ – ٤٦٨) .

جواباً للشرط في قوله تعالى « وإنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بما قدَّمَتْ أيديهم[٢] إذا هُمْ يَقْنَطُونَ »[٣] .

قال المصنّف : وكان السرّ في عدم الانتفاع به أنّ أبا العبّاس لما صنّف هذا الكتاب أخذه عنه ابن الراوندي المشهور بالزندقة وفساد الاعتقاد ، وأخذه الناس من يد ابن الراوندي وكتبوه منه ؛ فكأنه عاد عليه شؤمه فلا يكاد ينتفع به[٤] .

---

(٢) كذا في ط. القاهرة ، مساوقة للاصل القرآني ، بينما اوردها أستاذنا الدكتور السامرائي في نشرته (يداهم) ، وهي غلط !

(٣) القرآن ، سورة الروم ٣٠/٣٦ .

(٤) قارن النص بما أخذناه عن ياقوت ، في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، النص ٤/٣٥/٧ ، (ص ١٨١) . وواضح أن ياقوتا هناك ينقل عن ابن الانباري أو عن مصدر قريب منه ، فلاحظ .

نصوص القرن السابع

٧ (١/٧٥)

القفطي ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (ت ٦٤٦/١٢٤٨ ــ ٩) :
ــ إنباه الرواة على أنباه النحاة ،
تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ،
القاهرة ١٣٧١ / ١٩٥٢ .

الجزء الثاني :

[ص ١١٣]

عبدالله بن جعفر بن دَرَسْتَوَيه بن المرزبان ، أبو حمد ، الفارسي الفَسَويّ النحوي[1] ؛ نحوي جليل القدر ، مشهور الذكر ، جيّد التصانيف ...

أما تصانيفه ففي غاية الجودة والاتقان ، منها :

---

(١) يراجع الدكتور عبدالله الجبوري ، عبدالله بن جعفر بن درستويه ، بغداد ١٩٧٥ .

.... [ص ١١٤] كتاب « شرح المقتضب » [٢] ، لم يتمه .... كتاب « نقض الراوندي على النحويين » [٣] ....

(٢) « المقتضب » من تاليف المبرد ، راجع ، قبل ، نص ابن الانباري ، وقـارن الاستاذ Brockelmann في كتابه Geschichte der arabischen Litteratur, Leiden 1938, vol. I, p. 168 (v. المبرد) . قارن ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ، تاريخ الادب العربي ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ١٦٦ .

(٣) قارن نص التوحيدي ٤/٨/٦ من كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، (ص ٨٠) ، وانظر ابن النديم ، نشرة Flügel ص ٩٤ ؛ ولاحظ الاستاذ L. Massignon في كتابه La passion d'al-Housayn ibn Mansour al-Hallâj, Paris 1922, p. 575, note 4.

القسم الثاني

ابن الريوندي (الملحد)

في المراجع العربية الحديثة

الجزء الثاني

« الارقام داخل القوسين تشير الى
تسلسل نصوص الكتاب في المجلدين ،
مضافاً اليها تسلسل المراجع الحديثة » .

(١/٧٦)

السندوبي ، حسن :

– أبو حيان التوحيدي ، حياته وآثاره ومروياته ،
(مقدمة تفصيلية لكتاب « المقابسات » للتوحيدي) ،
القاهرة ١٣٤٧/١٩٢٩ .

[ص ١٥]

.... وهذه كتب التوحيدي ، وآثاره ليس فيها ما يشير الى ضعف في العقيدة ، أو ما يدخل أقلّ شبهة على استقامة الطريقة ، وطهارة القلب من دغل الزندقة أو الالحاد في الدين .

وقد وَقَعَ الحافظ الذهبي فيما إئتفكه ابن فارس وغُرّ به ، فقال [ص ١٦] عن أبي حيّان ، من غير روية ولا خوف من الله : كان عدو الله خبيثاً ، وكان سيء الاعتقاد .

وكذلك ارتطم في هذه الورطة أبو الفرج بن الجوزي ، فقال في تاريخه : زنادقة الاسلام ثلاثة [١] : ابن الراوندي ، وأبو حيان التوحيدي ، وأبو

---

(١) بخصوص هذه المسألة راجع كتابنا **Ibn ar-Rîwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah, Beirut - Paris 1977, p. 58, note 123.**

العلاء المعري[٢] . قال : واشدّهم على الاسلام أبو حيّان ؛ لأنّه مجمج ، ولم يُصَرِّحْ [٣] .

---

(٢) للتفصيلات انظر المقالات المخصصة للزندقة

Massignon, L., art. Zindik, **E.I.**, IV, p. 1228.

Margoliouth, art. Atheism, **E.R.E.**, II, p. 189.

Wensinck and Kramers, **Hand. des Islam**, Leiden 1941, p. 827.

(٣) راجع ما قلناه في التعليق على هذه العبارة المنسوبة الى ابن الجوزي ، في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ٢٠٣ تعليق ٤ .

(٢/٧٧)

المامقاني ، عبدالله بن محمد حسن بن المولى عبدالله :
– تنقيح المقال في علم الرجال ،
النجف ١٩٣١/١٣٥٠ .

(١)

[الجزء الاول ، ص ٣١١]

(في ترجمة الحسن بن موسى النوبختي) ... كان اماميا حسن الاعتقاد ... له مصنفات كثيرة ... منها ... [ص ٣١٢] ... كتاب النكت على ابن الراوندي

(٢)

[الجزء الثالث ، ص ١٩٨]

[في ترجمة محمد بن هرون ، أبي عيسى الورّاق] ... وظاهره كونه اماميا ، وعدّه ابن داود في قسم الممدوحين ، ونقل عن الوسيط عن علم الهدى [1] أنه قال في كتاب الشافي : أنه رماه المعتزلة مثل ما رموا ابن الراوندي ؛

---

(١) اي الشريف المرتضى ، راجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ٩٧ وما يليها .

انتهى . مع أنه [٢] صرّح في ابن الراوندي ببراءة [٣] ساحته مما رموه به .
وان رميهم لأجل التشيع والمعروفية به ، وكونه من علماء الشيعة ، وممن
ينتصر لمذهب الامامية ؛ فتظهر براءة [٤] ساحة أبي عيسى ايضاً بحكم التشبيه .

---

(٢) أي الشريف المرتضى .
(٣) في الاصل المطبوع : ببرائة .
(٤) في الاصل المطبوع : فيظهر برائة .

(٣/٧٨)

الشهرستاني ، السيد هبة الدين :

– مقدمة « كتاب فرق الشيعة للنوبختي » ،

نشرة ريتر H.H. Ritter،

اسطنبول ١٩٣١ [١] .

*

[ص × ×]

(ومن مصنفات الحسن بن موسى النوبختي) ... النكت على ابن الراوندي[٢]
(النجاشي) [٣] .

---

(١) تقارن طبعة ابراهيم الزين ، بلا تاريخ (بيروت) ، ص ١٢٥ س ٤ ، برقم ٤٤ .

(٢) يراجع كتابنا تأريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ١١٥ ، تعليق ٢ .

(٣) يقصد : كتاب الرجال ، ط. بومبي ١٨٩٩/١٣١٧ ، ١/٥٠ ، وراجع النص في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ١١٥ .

(٤/٧٩)

الكوثري ، محمد زاهد :

– نشرة كتاب « التبصير في الدين لأبي المظفر الاسفرايني » ، ط . أولى ، القاهرة ١٣٥٩/١٩٤٠ .

[ص ٣٧ ، تعليق ١]

والزامات المصنف [= الاسفرايني] على المعتزلة أشدّ من صنيع شيخه عبد القاهر [البغدادي] ، الذي يقول عنه بعض الباحثين أنه جارى في ذلك « فضيحة المعتزلة » للراوندي(١) ، كما يظهر من « انتصار » الخياط .

[ص ٥١ ، تعليق ٢]

وكتاب « الانتصار » له [= للخياط] مطبوع يردّ به على « فضيحة المعتزلة » لابن الراوندي ، ويبرّيهم عن كثير مما يعزوه اليهم . وهو كتاب مفيد في تحقيق ما نُسب اليهم ، وبه يتضح مذهب الرجل أكثر من أي كتاب آخر(٢) .

---

(١) يراجع كتابنا **Ibn ar-Rîwandî,** pp. 92-94.

(٢) **Ibid.,** pp. 65-78.

(٥/٨٠)

متز ، الأستاذ آدم :

ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ،
ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ،
ط . أولى ، القاهرة ١٣٥٩ ـ ١٩٤٠/٦٠ ـ ١ [١] .

(١)

[الجزء الاول / ص ٣٣١]

أنّ اعظم مفكري الاسلام في ذلك العهد [= القرن الثالث] كانوا

---

(١) نشر الاصل الالماني لهذا الكتاب بعد وفاة الاستاذ Adam Mez بعنوان Die Renaissance des Islâms, Heidelberg 1922. ولاهمية الكتاب شرع المرحوم Salahuddin Khuda Bukhsh بترجمة نصه الالماني الى الانكليزية ، ثم توفي ، فاتم عمله الاستاذ المستشرق الانكليزي D.S. Margoliouth ، ونشره بعد ذلك بعنوان The Renaissance of Islam, London 1937. كترجمة مشتركة لهما ، فجاءت بعد ذلك بقليل ، ترجمة الاستاذ أبي ريدة عن الاصل الالماني ، مستفيدا من الترجمة الانكليزية ، وعلى الاخص تعليقات الاستاذ Khuda Bukhsh ذات الاهمية الخاصة . ولعله من نافلة القول ان نشير الى ان ترجمة العنوان الالماني ، كما هو بالانكليزية ، كان يمكن ان يكون « النهضة (او الانبعاث) في الاسلام » ، ولكن ابا ريدة فضل ، بتأثير المرحوم أحمد أمين كما يبدو ، العنوان الحالي للترجمة ، وهو ما لم يره المؤلف عند تاليفه الكتاب .

جميعاً بين صفوف المعتزلة الذين كانت تنبعث من عندهم جميع المسائل التي يعالجها المتكلّمون ، ولم يكن المعتزلة من حيث هم فرقة لها مذهبها الخاص أشدّ مخالفة لأهل السنة من الشيعة في ذلك العهد .

... وفي القرن الرابع الهجري كانت مخالفة المعتزلة لجمهور المسلمين مخالفة كلامية محضة لا تخرج عن [ص ٣٣٢] حدود مسائل علم الكلام ... أمّا في العبادات ، فقد كان المعتزلة في الغالب متفقين مع أهل السنة ؛ هذا إلى انّه كان بين المعتزلةِ شيعةٌ كالزيدية ، وكان من هؤلاء بعض أهل البيت [٢] مثل أبي عبد الله الداعي ، وهو أحد تلاميذ أبي عبد الله البصري [٣] .

وكان من الشيعة المعتزلة المشهورين ، إلى جانب من تقدّم ، أبو الحسين الراوندي [٤] والرمّاني اللغوي [٥] المتوفى عام ٣٨٤/٩٩٤ .

وكان اساتذتهم كلّهم تقريباً فُرْسَاً هاجروا إلى العراق أو استوطنوا أصفهان ؛ بل يقال إنّ الجبّائي المتوفى عام ٣٠٣/٩١٥ ألّف تفسيراً للقرآن بالفارسية [٦] .

... وفي أواخر القرن الثالث الهجري [٧] ، أخرج المعتزلة أكبر مدافع عن مذاهب الثنوية ، وهو ابن الراوندي الذي كان من المعتزلة ثمّ انسلخ

---

(٢) أهل البيت (كذا !) ، وفي الاصل الالماني والترجمة الانكليزية (العلويين) !

(٣) هامش متز : احمد بن يحيى ، كتاب الملل ، نشرة Arnold ، ص ٦٣ وقد صوب أبو ريدة عنوان الكتاب واثبت [المعتزلة لابن المرتضى الزيدي ، ص ٦٣] .

(٤) في الاصل الالماني والترجمة الانكليزية « راوندي » ، لم ترد كنيته ، فهي من زيادات أبي ريدة .

(٥) السيوطي ، المفسرين ، نشرة Meursinge ، ص ٧٤ . وقد أسقط ابو ريدة (نشرة Meursinge) ، كما فعل مترجما الكتاب الى الانكليزية . ورقم ٧٤ تحرف في الترجمة العربية على ٢٤ .

(٦) كذا (!) ، ولا يوضح متز ماذا يهدف من الاشارة الى هذه الترجمة !

(٧) في الاصل الالماني والترجمة الانكليزية الاشارة الى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي.

عنهم وشنع عليهم حتّى استعانوا بالسلطان على قتله [٨] . [٩]

(٢)

[الجزء الثاني / ص ١١٢]

وعلى حين كان علماء الدين [١٠] يتجادلون فيما إذا كان القرآن مخلوقاً أو قديماً [١١] ، ... كان ابن الروندي [١٢] ، المتوفى عام ٢٩٣/٩٠٦ ، وهو من أكبر مستحقي اللعنة بين الملحدين في الاسلام ، يقول [١٣] : إنّا نجد في كلام أكثم بن صيفي ما هو أحسن من بعض القرآن . « وقال أنّ المسلمين احتّجوا لنبوّة نبيّهم بالقرآن الذي تحدّى به النبيّ ، فلم يقدر العرب على معارضته ؛ فيقال لهم : لو ادّعى مُدّعٍ لمن تقدّم من الفلاسفة مثل دعواكم في القرآن ، فقال : الدليل على صدق بطليموس أنّ اقليدس ادّعى أنّ الخلق يعجزون عن أن يأتوا بمثل كتابه ، لكانت نبوّته تثبت » [١٣] ... [١٤]

---

(٨) هذه الفقرة ليست ترجمة دقيقة للاصل الالماني ، قارن الترجمة الانكليزية ، وانما هي مأخوذة من نص ابن المرتضى (قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ٢١٧ ــ ٢١٨) معتمدا على اشارة متز في هامشه : أحمد بن يحيى ، نشرة Arnold ، ص ٥٣ وما يليها، واكتفى ابو ريدة بأن أشار في هامشه : ابن المرتضى ، ص ٥٣ ــ ٥٤ .

(٩) النص السابق يقابل في الاصل الالماني pp. 192-193 وفي الترجمة الانكليزية p. 201

(١٠) في الاصل والترجمة الانكليزية : علماء الكلام .

(١١) الصحيح : مخلوقا أو لا . قارن الاصل الالماني والترجمة الانكليزية .

(١٢) كذا ! وفي الاصل والترجمة الانكليزية : الراوندي، وابن من زيادات المترجم الى العربية.

(١٣ــ١٢) ما ينقل هنا عن ابن الريوندي ليس مترجما بدقة عن أصله الالماني (قارن الترجمة الانكليزية) ، فالعبارة هنا منقولة عن نص ابي الفداء [كما يشير المؤلف Abulfida, Annales, Year 293] محرفة لتعطي معنى عبارة المؤلف ، ولاجل هذا قارن هذه العبارة المهمة المطولة بما أثبتناه عن أبي الفداء في كتابنا (تاريخ ابن الريوندي الملحد) ، ص ١٩٥ ــ ١٩٦ .

(١٤) النص السابق يقابل الاصل الالماني p. 329 والترجمة الانكليزية p. 341 .

(٦/٨١)

ناللينو ، كارلو الفونسو :

ـ حول فكرة غريبة منسوبة الى الجاحظ عن القرآن (*) ،

ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، في كتابه « التراث اليوناني » ،

القاهرة ١٩٤٦ ،

ص ٢١٠ ـ ٢١٧ .

[p. 421 = ص ٢١٠]

في « كتاب الملل والنحل » حين تحدث الشهرستاني (طبعة كيورتن سنة ١٨٤٢ ـ ١٨٤٦ ص ٥٣ س ٥ ـ ٧) عن الجـاحظ « المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = سنة ١١٥٣ ـ ١١٥٤ م » قال من بين ما قال :

(*) **انظر :**

Nallino, **C.A.**, Di una strana opinione attribuita ad al-Gahiz introno al-Corano; in : **Rivista degli studi Orientali,** 1916, vol. vii, pp. 421-8.

ان هوامش المقال كلها من عمل الاستاذ ناللينو ، ما عدا اضافات الدكتور بدوي عـلى الهامش الاخير . والاشارات هنا الى الاصل الايطالي والترجمة العربية . وقد حرصنا على اقتباس الترجمة الكاملة للمقال لعلاقة أوله بآخره . قارن ما قلناه في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، النص ٦/٢٦/٢ ، ص ١٤٩ .

« وحكى ابن الروندي [١] عنه أن القرآن جسد [٢] يجوز أن يقلب [٣]

[ص ٢١١]

مرة رجلاً ومرة حيواناً . وهذا مثل ما يحكى عن أبي بكر الأصم [٤] أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق [٥] ، وأنكر الأعراض [٦] أصلاً ، وأنكر صفات الباريء تعالى » . [p. 422]

ولكنا لا نجد هذا القول في « كتاب الفَرق بين الفِرَق » لعبد القاهر ابن طاهر البغدادي (المتوفي سنة ٤٢٩ هـ ـ سنة ١٠٣٧ ـ سنة ١٠٣٨ م) وقد كنا ننتظر من المؤلف أن يورده بل إنا لا نجده كذلك فيما كتب للجاحظ من تراجم ، أمثال ما في « معجم الأدباء » لياقوت (طبعة مرجليوث المجلد

---

(١) **يكتب بعضهم اسمه هكذا : « الراوندي » . وقد توفي على الارجح سنة ٢٩٨ هـ (سنة ٩١٠ ـ سنة ٩١١) كما يظهر من بحوث هوتسما « حول كتاب الفهرست » « مجلة فينا لمعرفة الشرق » WZKM المجلد الرابع سنة ١٨٩٠ ص ٢٢٣ ـ ص ٢٢٤ وص ٢٢٩ ـ ٢٣٤** M. Th. Houtsma, **Zum Kitab al-Fihrist وقد أشار جولدتسيهر الى مصادر عربية أخرى في مقاله « نظام العطلة في الاسلام » (في : كتاب تذكاري لذكرى د. كوفمن ، برسلاو سنة ١٩٠٠ ص وى) Die Sabbathinstitution in Islam, in : Gedenkbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann, وكذلك هورتن في كتابه « مذاهب المتكلمين المسلمين الفلسفية » بون سنة ١٩١٢ ص ٣٥٠ ـ ص ٣٥٢**
Max Horten : **Die philosophischen System der spekulativen Theologen im Islam.**

(٢) **يطلق لفظ « جسد » ، المستعمل هنا ، على جسم الملائكة والجن والشياطين والانسان والحيوان فحسب .**

(٣) **في طبعة كيورتن : تقلب . وقد أشار فليشر** Fleischer **في تعليقاته على ترجمة هاربروكر (المطبوعة بمدينة هله سنة ١٨٥٠ ، ١٨٥١ جـ ٢ ص ٤٠٠) بوجوب أن يستبدل بها « يقلب » أو « ينقلب » (كما هو لدى الايجي) . وقد احتفظت الطبعة المصرية بالتصحيح: « يقلب » (القاهرة سنة ١٣١٧ ـ ١٣٢١ هـ بهامش كتاب ابن حزم جـ ١ ص ٩٦) .**

(٤) **معتزلي مشهور في منتصف القرن الثالث (منتصف القرن التاسع الميلادي) ألف تفسيرا للقرآن ، أنظر « الفهرست » (طبعة فليجل ص ٣٤ س ٢ وص ١٠٠ السطر السابق على الاخير) ، هورتن ، الكتاب المذكور ، ص ٢٩٨ ـ ص ٢٩٩ .**

(٥) **هنا يستعمل لفظ « جسم » الذي يطلق على الكائنات الحية كما يطلق على الاجسام المادية وعلى الجسم الرياضي .**

(٦) **بالمعنى الارسطالي والكلامي : في مقابل (جوهر) .**

السادس من ص ٥٦ إلى ص ٨٠) وابن خلكان ، وعلى العكس من ذلك نجده لدى عضد الدين الإيجى [٧] (المتوفي سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) في صورة مختلفة اختلافاً من شأنه أن يغير المعنى إلى حد بعيد .

« القرآن جسد [٨] ينقلب تارة رجلاً وتارة امرأة » .

وعلى هذا النحو انتقل هذا القول من بعد كتاب « التعريفات » [٩] للجرجاني ، وإلى « كشّاف اصطلاحات الفنون [١٠] » للتهانوى .

وثمت نص آخر ، أقرب إلى رواية الشهرستاني (ومن المحتمل جداً
[ص ٢١٢]
أن يكون قد اعتمد عليه) هو ما أورده المقريزي [١١] (المتوفي سنة ٨٤٥ هـ = سنة ١٤٤٢ م) من كلام لم يُنتبه إليه حتى اليوم .

« وأن القرآن المُنْزل ، من قبيل الأجساد [١٢] ؛ ويمكن أن يصير مرة رجلاً ، ومرة حيواناً » . [p. 423]

ولقد أخذ قول الجاحظ على الصورة التي ورد بها عند الشهرستاني بوكوك سنة ١٦٥٠ (في كتابه « نموذج لتاريخ العرب » ص ٢٢٢) ثم مَرَتّشي سنة ١٦٩١ . ومن ذلك الحين أورده مؤلفون أوروبيون مراراً . إلا أنه يلاحظ على هؤلاء المؤلفين شيئان : أولاً أنهم يترجمون لفظ « يجوز »

---

(٧) « المواقف بشرح الجرجاني » طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ ـ ١٣٢٧ جـ ٨ ص ٣٨٤ س ٢ (طبعة سيرنسن ، ليبتسك سنة ١٨٤٨ ، ص ٣٤٢) .

(٨) هنا يستعمل لفظ «جسم» ، راجع التعليق رقم ٢ في الصفحة السابقة .

(٩) الجرجاني : « التعريفات » ، طبعة فليجل ، ليبتسك سنة ١٨٤٥ ، ص ٧٦ (تحت كلمة : الجاحظية) .

(١٠) « كشاف اصطلاحات الفنون » طبعة استامبول سنة ١٣١٧ ـ ١٣١٨ جـ ١ ص ٢٥٣ .

(١١) «الخطط» طبع بولاق سنة ١٢٧٠ ، جـ ٢ ص ٣٤٨ س ٤ ـ ٥ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ ـ ١٣٢٦ جـ ٤ ص ١٦٨ س ١٠ .

(١٢) هنا يستعمل جمع لفظ : (جسد) ، أنظر قبل ص ٤٨١ تعليق رقم ٢ .

التي ترجمتها بقولي « è ammissibile » (من الجائز) بالألفاظ الآتية « possit », « might », « könne » (ومعناها : قد يكون ممكناً) مما يجعل المعنى مشتبهاً ؛ أو يغفلون هذا اللفظ ، متفقين في ذلك ونص الإيجي (هُوروفِتس ، مكدونلد ، جالان ، هورتن) مما من شأنه أن يغير المعنى . ثانياً أنهم ، اللهم إلا هورتن ، يغفلون من كلام الشهرستاني الجزء المتعلق بأبي بكر الأصم ، ومن هنا كان النقص في نقطة بدئهم الكشفَ عن معنى أقوال الجاحظ الغريبة هاتيك .

وأول محاولة بذلت في هذا السبيل ، تلك المحاولة التي قام بها سيل سنة ١٧٣٤ حين قال قرب نهاية القسم الثالث من مقدمته المشهورة لترجمة القرآن : « وقد اعتاد (الجاحظ) أن يقول إن القرآن جسم ينقلب تارة رجلاً وتارة حيواناً . ويبدو أن هذا يتفق مع ما يقوله الذين يؤكدون أن القرآن له وجهان : وجه رجل ووجه حيوان (راجع هربوليه ص ٨٧) ، ومن هذا أرى أنه يرمي إلى الإشارة إلى إمكان تفسيره على وجهين : تبعاً لنصه أو

[ص ٢١٣]

لروحه » — ولا بد أن يكون هذا التأويل قد بدا غريباً حتى أننا لا نرى أحداً من الباحثين المتأخرين قد ذكره .

وعلينا أن نصل إلى سنة ١٩٠٣ لنجد محاولة أخرى . ففي هذه السنة يزعم مكدونلد [١٣] أن من المحتمل أن نرى في قول الجاحظ كما يرويه الإيجي « نوعاً من السخرية بالنزاع الشديد الذي قام في أيامه » حول كلام الله هل هو قديم أو

[p. 424]

مخلوق ؟ ولكن هذا التفسير لا يتفق مع النص الجيد المحفوظ لدى الشهرستاني . وفوق هذا فإنه يصطدم بهذه الحقيقة ، وهي أن الجاحظ لم يكن من هؤلاء الذين

---

(١٣) « تطور علم الكلام عند المسلمين » ، لندن ، سنة ١٩٠٣ ص ١٦١
D. B. Macdonald : **Development of Muslim theology,**

يسمحون لأنفسهم أن يسخروا على هذا النحو غير اللائق في مثل هذه المسائل.

وفي الوقت نفسه حاول س . هوروفتس [١٤] بطريق آخر يختلف كل الاختلاف ، أن يحل هذا اللغز الذي صاغه هكذا : « القرآن جسم ينقلب تارة رجلاً وتارة حيواناً » وهذا غير صحيح . وإن هوروفتس ليؤمن بما كان لمذهب الرواقية من أثر كبير في نشأة الفلسفة في الإسلام ، ويعد الجاحظ من بين الذين اتبعوا الفلاسفة الطبيعيين الذين يرى فيهم هوروفتس الرواقيين . ولهذا كله يحاول أن يجد لدى هؤلاء الأخيرين تفسير قول الجاحظ . فقال : ويقول الرواقيون مثلاً إن الحق جسم ، σῶμα . وبالطريقة عينها يسمون كل الحركات من السير والرقص الخ أجساماً ، وهذا يمكن أن يتلاءم مع مذهبهم العام . فالحركات لذاتها لا وجود لها عندهم ، وإنما توجد أجسام متحركة فحسب . وعلى هذا النحو لا يفهمون الحق بالمعنى الموضوعي . إذ لا يمكن أن يقوم بنفسه إذا كان شيئاً لا جسم له ، ولكنهم يفهمون الحق بالمعنى الذاتي

[ص ٢١٤]

ويحسبون المعرفة باعتبارها حالة من حالات النفس، جسماً σῶμα . ولهم الحق في هذا تبعاً لوجهة نظرهم . وبهذا المعنى عينه يمكن أن نفهم قول الجاحظ » .

وبعد ذلك بزمان، قام هورتن[١٥] مبتدئاً هو الآخر من نص محرف لقول الجاحظ (القرآن جسم ينقلب تارة حيواناً ، وتارة رجلاً) وأطلق لخياله العنان فقال « إن هذا القول يمكن أن يتضمن مذهب الكمون [١٦] أو يعبر عن

---

(١٤) « حول تاثير الرواقية في تطور الفلسفة عند العرب » ، بحث ظهر في مجلة « الجمعية المشرقية الالمانية » المجلد رقم ٥٧ (سنة ١٩٠٣) ص ٢٩٥ S. Horovitz : « Ueber den Einfluss des Stoicismus au die Entwickelung der Philosophie bei den Arabern»

(١٥) في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » المجلد رقم ١٢ سنة ١٩٠٩ العمود رقم ٣٩٤ (في نقده لبحث هوروفتس) « حول تاثير الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام » برلين سنة ١٩٠٩ .

(١٦) أي مذهب النظام في الكمون الذي تحدث عنه طويلا هورتن في « مجلة الجمعية المشرقية

[p. 425]

تصوير مادي لما يحدث في الإبصار والمعرفة : فروح الحياة في الإنسان حيوان ζῷον ونفسه هي الإنسان، فإذا ما قرأنا القرآن تحول بما فيه من صور بصرية نأخذها عنه إلى طبيعة أرواح الحياة لدينا . وعلى ذلك يصير حيواناً ζῷον ، ثم إذا تأملت نفسنا ما نقرؤه، تحول القرآن فصار من طبيعة نفسنا أعني أنه يصير رجلاً حقاً » .

ومن العبث أن نقف عند أمثال هذه الخيالات التي رجع عنها هورتن[17] نفسه من بعد ، تحت تأثير هوروفتس الواضح ، وبزيادات جديدة حيث يحاول الآن أن يرجع أقوال الجاحظ (مذكورة بنصها المحرف) إلى المذهب الرواقي الذي ينفي وجود الأعراض في الجسم وفي النفس الإنسانية : « كل ما يحتويه وعْينا إذاً جواهر ، وهذه الجواهر حية ، واذاً هي حيوان ! أضف إلى ذلك أن النفس جسم ، وأن الحركات النفسية أجسام ، أو حركات جسمية» وإلى هذا تشير أقوال الجاحظ . « ونظرية المعرفة التي هي أساس هذه الأقوال نظرية مادية ، وتتفق مع مذهب النظام في السمع والبصر . فإذا قرأ أحدٌ القرآن انفصل عنه جزيئات تتحد مع روح القارىء ، أعني أنه يصير حيواناً وجسماً

[ص ٢١٥]

مخلوقاً كما زعم الأصمّ » . ويضيف إلى ذلك أن في هذا القول بتحول القرآن أثراً لمذهب هيرقليطس القائل بأن الأشياء دائمة السيلان فكل جوهر يتحول

[p. 426]

باستمرار « فيتخذ صورة أي شيء تبعاً للظروف : فيصير رجلاً ، وحيواناً ، ونباتاً ، الخ وهذا القول بتغير المادة ينطبق تماماً على القرآن ، كما ينطبق على كل جوهر مادي » .

الالمانية » المجلد رقم ٦٣ (١٩٠٩) ص ٧٧٤ ـ ص ٧٩٢ . وقد أساء فهمه (كما سيبين ذلك قريبا الاستاذ سنتلانا) .

(١٧) مذهب المتكلمين المسلمين الفلسفية » ص ٣٢٠ ـ ص ٣٢١ .

وحديثاً اكتفى آسين بلاثيوس[١٨] بمناسبة ذكره لآراء الجاحظ ، بأن يكتب (دون الإشارة إلى تأويلات غيره) « سادساً أن القرآن ، فضلاً عن أنه ليس قديماً غير مخلوق ، هو ككل جسم قابل للتغير الجوهري ، ويمكن تبعاً لهذا أن يتحول إلى رجل أو إلى حيوان » .

أما المفتاح لتفسير القول المنسوب إلى الجاحظ فهو فقرة للأشعري لم ينتبه إليها الباحثون حتى الآن ، فقرة تبدو في نظري حاسمة . فمن بين الحجج التي يذكرها الاشعري[١٩] رداً على الجهمية الذين ينكرون كالمعتزلة أن كلام الله قديم ، والذين يقولون على العكس من ذلك إنه مخلوق ، الحجة الآتية :

[p. 427]

« ويقال لهم أيضاً لو كان كلام الله مخلوقاً لكان جسماً[٢٠] أو نعتاً لجسم ولو كان جسماً لجاز أن يكون متكلماً ، والله قادر على قلبها[٢١] . وفي هذا ما يلزمهم ، ويجب عليهم أن يجوّزوا أن يقلب الله القرآن إنساناً أو جنياً أو شيطاناً ، تعالى الله عز وجل أن يكون كلامه كذلك . ولو كان نعتاً لجسم كالنعوت ، فالله قادر أن يجعلها أجساماً ، لكان يجب على الجهمية أن يجوزوا أن يجعل الله القرآن جسداً متجسداً[٢٢] يأكل ويشرب وأن يجعله إنساناً ويميته ؛ وهذا مالا يجوز على كلامه عز وجل » .

[ص ٢١٦]

ومن الجلي أنّا هنا بإزاء نفس الرأي المنسوب إلى الجاحظ المعتزلي في نص

---

(١٨) « ابن مسرة ومدرسته : أصول الفلسفة الاسلامية الاسبانية » ، مدريد سنة ١٩١٤ ص ١٣٦ – ص ١٣٧ Abenmasarra y su escuela : origenes de la filosofia hispano-musulmana.

(١٩) « الابانة عن أصول الديانة » طبع حيدر أباد الدكن سنة ١٣٢١ ص ٣٣ – وقد توفى الاشعري سنة ٣٢٤ هـ (= ٩٣٦ م) أي بعد الجاحظ بمقدار ٦٧ سنة شمسية .

(٢٠) هنا يستعمل لفظ : « جسم » انظر تعليق رقم ٥ ص ٤٨١ .

(٢١) يعود الضمير على أجسام ، المحذوفة .

(٢٢) لاحظ التعبير : جسم متجسد ، وقارن ص ٤٨١ تعليق رقم ٢ ، تعليق رقم ٥ .

ابن الروندي الذي حفظه لنا الشهرستاني . وعلى ذلك فالمسألة هنا ليست مسألة فرض تحول القرآن تحولاً طبيعياً حقيقياً (كما قد يبدو من نص الإيجي المحرف ، وكما ذهب إليه الباحثون الأوروبيون) ولكنها مسألة إمكان تحوله نظرياً بوساطة الله ، فحسب . ومن جهة أخرى فإن نص الأشعري يجعلنانفترض أن القول المنسوب إلى الجاحظ في تحولات القرآن ، والذي لا يوجد في أي مؤلف من مؤلفاته التي طبعت حتى الآن ، ليس نظرية من نظرياته الكلامية ، ولكنه إلزام استخلصه خصومه من مذهبه في أن القرآن مخلوق ، وفي أن كلام الله إلى الناس مادي . وقصدهم من ذلك جدلي وخبثهم ظاهر . والواقع أن مصدر هذه الرواية ابن الروندي الفيلسوف الملحد الذي طردته المعتزلة [٢٣] فألف ضدهم كتابه الموسوم بهذا العنوان العنيف : « فضائح المعتزلة [٢٤] » .

---

(٢٣) قال المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى عنه في كتابه « المعتزلة » طبع آرنولد (ليبتسك سنة ١٩٠٢ ص ٥٣ س ٥ من أسفل) : « وأظهر الالحاد والزندقة وطردته المعتزلة» .

(٢٤) هكذا في كتاب « المعتزلة » لاحمد بن يحيى المرتضى ص ٥٣ السطر الاخير ، وفي حاجي خليفه طبعة فليجل جـ ٤ ص ٤٤٦ برقم ٩١١٢ (= طبع استامبول سنة ١٣١١ هـ جـ ٢ ص ١٩٨ س ١٦ ـ ١٧) ، وعلى العكس من ذلك في ابن خلكان : « فضيحة » (رقم ٣٤ من كل الطبعات ، ترجمة دي سلان جـ ١ ص ٧٦ السطر الاخير « the ignominy of the Motazelites » ـ فيما يتعلق باستعمال لفظتي : «فضيحة» و « فضائح » بمعنى « قول فاضح » (من وجهة نظر الخصم) أو « خطأ شنيع » ، أنظر جولدتسيهر في « مجلة الجمعية المشرقية الالمانية » المجلد ٦٥ سنة ١٩١١ ص ٣٥٤ . ويستعمل الكتاب العرب في المغرب غالبا في هذا المعنى مرادف هذين اللفظين : شنعة شنع . والشواهد كثيرة في ابن حزم « الملل والنحل » جـ ٤ ص ١٧٩ الى ٢٢٧) ، أنظر كذلك كتاب الذكرى المائة لاماري بالرمو ، سنة ١٩١٠ ، جـ ١ ص ٣٧٢ س ٥ Centenario di M. Amari, حيث يجب أن تصحح العبارة : شنعة المنصوفة هكذا : شنعة المتصوفة .

[ورد اسم هذا الكتاب في كتاب « الانتصار » للخياط المعتزلي الذي طبعه نيبرج بالقاهرة سنة ١٩٢٥ ، على النحو الآتي : « فضيحة المعتزلة » . ولما كان كتاب الانتصار قد قصد به الرد على كتاب ابن الروندي ، فان القراءة الموجودة به هي أصح القراءات . ثم ان كتاب ابن الروندي رد على كتاب للجاحظ عنوانه « فضيلة المعتزلة » ، فالاولى بابن الروندي اذا ، من ناحية التقابل الشكلي ، ان يسمي كتابه باسم « فضيحة المعتزلة ». ويلاحظ أن الخياط لم يورد في كتابه ما نسبه ابن الروندي الى الجاحظ هنا . فهل كلام

ومن المحتمل أن يكون هذا القول المنسوب إلى الجاحظ مأخوذاً من هذا الكتاب
[ص ٢١٧ = p. 428]
وكذلك الروايات المغرضة الأخرى المتعلقة بآراء مزعومة قال بهـــا المعتزلة الآخرون . وهي روايات أوردها الشهرستاني اعتماداً على ابن الروندي (ص ٤٢ ، ص ٥٠ ، ص ١٤١ من طبعة كيورتن) .

والآن نستطيع أن نفهم المقارنة التي عقدها الشهرستاني بين أقوال الجاحظ وبين أفكار أبي بكر الأصم : فإن هذا الأخير بإنكاره صفات الله أنكر (كما فعل كل المعتزلة والسواد الأعظم من الخوارج) أن كلام الله (أي القرآن) قديم ، وهذا صفة من صفات الله في مذهب أهل السنة ، ومن جهة أخرى فلأنه قال إن الأعراض لا توجد ، وإنما الجواهر وحدها هي التي توجد فقد لزمه أن يقول إن القرآن جسم مخلوق .

ابن الروندي هذا قد ورد في كتاب آخر غير « فضيحة المعتزلة » ، خصوصا اذا لاحظنـــا أن الخياط ما كان له أن يغفل ايراد هذا الكلام الذي يقوله ابن الروندي على الجاحظ ليرد عليه وينفيه عنه ، نظرا الى أن هذا الكلام خطير ، ونحن نرى الخيـــاط يتعقب ابن الروندي في كل ما يذكره من أقوال ينسبها الى الجاحظ ؟ هذا ما نستطيع أن نؤكـــده ، وكل ما يمكن أن نقوله هو أن من الجائز أن يكون هذا الكلام قد ورد في كتاب « فضيحة المعتزلة » ولكن الخياط لم يورده ، ولم يعن بالرد عليه . ولهذا فان نيبرج في المقدمـــة التي قدم بها لنشرته لكتاب « الانتصار » يقول بعد أن أورد كلام الشهرستاني الآنـــف الذكر : « ... وهذا لم يرد في كتاب الانتصار ، ويجوز أن يكون من كتاب « فضيحـــة المعتزلة » (ص ٤٥ من المقدمة) . [قارن كتابنا Ibn ar-Rîwandî, p. 272]
ونلينو صادق كل الصدق فيما لاحظه من أن ابن الروندي زور كثيرا من الاقوال عـــلى المعتزلة وروى عنهم ما لم يقولوه . وكتاب الانتصار مملوء بما يؤكد هذا . ولنورد هنا على سبيل المثال حكما من مئات الاحكام التي نطق بها الخياط على ما يرويه ابن الروندي على الجاحظ من انه يقول : « انه محال أن يعدم الله الاجسام بعد وجودها ، وان كان هـــو الذي أوجدها بعد عدمها» ، «... وهذا كذب على الجاحظ عظيم ، وذلك أن قول الرجل انما يعرف بحكاية اصحابه عنه ، أو بكتبه . فهل وجد هذا القول في كتاب من كتبه .؟ فان كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدي الناس . أو هل حكاه عنه أحد مـــن أصحابه ؟ فاذا كان الرجل ميتا فكتبه واصحابه بخير بخلاف ما قرفه به هـــذا المـــاجن الكذاب ، فقد تبين كذبه وبهته وجهله ، (ص ٢٢) [. [قارن Ibid., p. 109]

(٧/٨٢)

أبو ريدة ، محمد عبد الهادي ، (الدكتور) :

– ابراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية ،

القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٦ .

(١)

[ص ١٤]

حكى ابن الراوندي عن النظّام (١) أنّه كان يزعم أنّ (٢) مَنْ نام

---

(١) المصدر الرئيسي الذي بين أيدينا الآن فيما حكاه ابن الريوندي عن ابراهيم النظام من الآراء المختلفة ، هو نص كتاب فضيحة المعتزلة ، الذي حققنا شذراته في كتابنا
Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, (Ph.D. Dissertation, Cambridge 1972), Oueidat editions, Beirut-Paris, 1975-1977, pp. 105-167.
فالنظام يحتل في هذا الكتاب قسطا كبيرا منه ، فابن الريوندي يلمح الى آرائه بوضوح في الشذرات ٨ ، ٩ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٧٧ ، ٨٦ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١١١ ، ١٤٣ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٨٠ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ١٩٥ . للتفصيلات ، راجع النص العربي المذكور **Ibid.,** ch. iv, pp. 115-173 والنص الانكليزي Ch. v, pp. 174-256 وقارن ما يتصل بالنظام Ch. viii, p. 364

(٢–٢) قارن الشذرة ٤٢ ، **Ibid.,** ch. iv, fr. 42

مضطجعاً لا تجب عليه الطهارة [٢]، وأنّ [٣] مَنْ ترك الصلاة عامداً لا تجب عليه اعادة [٣] . [٤]

(٢)

[ص ٤٧]
... بل يحكي البغدادي عنه (= عن النظّام) أنه قال إنّ الخواطر اجسام [٥] .

(٣)

[ص ٥٨]
وقد يُعترض على ابراهيم (النظّام) بأنه هو .... [٦] مؤلّف . . . .

(٢-٣) قارن الشذرة ٤٣ ، Ibid., ch. iv, fr. 43

(٤) يشير الاستاذ أبو ريدة هنا الى (كتاب الانتصار ، ط. اولى ، ص ٥١ ، ١٣٢) ، والاشارتان تقابلان ص ٤٤ ، ٩٧ من ط. بيروت . وقارن الترجمة الفرنسية ازاء هذين الموضعين المتناظرين Le Livre du Triomphe, Beyrouth 1957, pp. 47, 120-121.

(٥) يذكر الاستاذ ابو ريدة هنا في التعليق رقم ٦ (فرق ص ١٢٢ ، والظاهر ان هذا نقل عن ابن الراوندي ، ويشك الاشعري في صحة نسبة هذا الرأي للنظّام ـ انظر المقالات ص ٤٢٨) . ولم يفسر لنا أبو ريدة كيف انه يجوز نقل البغدادي هنا عن ابن الريوندي ، في حين ان كتاب فضيحة المعتزلة يخلو من مثل هذا المعنى . واذا ثبت لنا تماماً ان البغدادي ناقل جيد عن كتاب ابن الريوندي المذكور ، لا يدل هذا بالضرورة على ان البغدادي فيما ينقل من آراء شاذة عن فلاسفة المعتزلة انما يرجع الى ابن الريوندي في كل الاحوال . ومن هنا ، فالاشارة الى شك الاشعري ضروري للغاية ، وهو متثبت في تصريحاته أكثر من البغدادي في رأينا . ولقد فات على الاستاذ أبي ريدة ان يلاحظ ان ما سيذكره البغدادي (أنظر الفرق بين الفرق ، ص ١٢٥ ، س ٣-١٢) انما يتناقض مع ما ذكره قبل ، وهو ما يوضح اقتباسه من ابن الريوندي في هذا المجرى وكيفية تلاعبه بالالفاظ. قارن الاقتباس الطويل للبغدادي في كتابنا Ibn ar-Rîwandî, ch. vii, p. 313

(٦) يذكر الاستاذ أبو ريدة في التعليق رقم ١ (يجد القارىء اعتراضات ابن الراوندي على النظام ، ورد الخياط عليها في مواضع كثيرة من كتاب الانتصار) . وللتفصيلات ، الحاقا بما أشرنا اليه من شذرات كتاب فضيحة المعتزلة في تعليقنا رقم ١ السابق ، نشير الى الصفحات ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٤٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٤ ،

(٤)

[ص ٧٥]

. . . . . . « كتاب العالَم » ؛ ذكره ابن الراوندي في تشنيعه على النظّام(٧) ، كما حكى ذلك الخياط(٨) . ولا(٩) أعرف من أمر هذا الكتاب ما يزيد عمّا حكاه الخياط ، ولعلّه كتاب ألّفه النظام في الردّ على أرسطو ؛ لأنّ النظّام يقول إنّه نقض على أرسطو كتاباً ...(٩)

(٥)

[ص ٩٧]

وللنظّام برهان على حدوث العالم ، وعلى أنّ له مُحْدِثاً لا يشبهه ؛

---

٩٥ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٤ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٢٣ (من ط. بيروت ١٩٥٧) ، وقارن المواضع المناظرة لها في الترجمة الفرنسية
Le Livre du Triomphe, pp. 12, 15, 16, 19, 21-48, 50, 51, 67, 68, 75, 84-86, 90, 118, 120, 121, 130, 132, 135, 138, 139, 145, 153, 157.

(٧) راجع الشذرة ١٩٥ من تحقيقنا لكتاب فضيحة المعتزلة لابن الريوندي ، في كتابنا
Ibn ar-Rîwandî, ch. iv, p. 173

(٨) قارن كتاب الانتصار ، ط. القاهرة ص ١٧٢ ، ط. بيروت ص ١٢٣ ، الترجمة الفرنسية
Le Livre du Triomphe, p. 157

(٩-٩) ان ما ذكره الاستاذ أبو ريدة بهذا الخصوص صادق كل الصدق ، فأمر كتاب العالم للنظام لا زال مجهولا لدينا تماما ، وبعد ربع قرن من ملاحظة أبي ريدة سنة (١٩٤٦) لم نستطع أن نعرف بكتاب العالم سنة (١٩٧١) بما يزيد على شذرة كتاب فضيحة المعتزلة لابن الريوندي ، حيث قال ، مشيرا للمعتزلة : « وليقرفوا النظام بالالحاد لوضعه كتاب العالم ، ونصرته ما قاله الملحدون فيه » [راجع النص العربي في كتابنا **Ibn ar-Rîwandî,** ch. iv, fr. 195, p. 173, ll. 6-8 وقارنه بالترجمة الانكليزية **Ibid.,** ch. v, p. 256, ll. 3-5] . أما في تعليقاتنا على الشذرات المذكورة **Ibid.,** pp. 258-337 ، فقد ذكرنا بخصوص كتاب النظام ما نصه :
« **Kitâb al-'âlam** of an-Nazzâm has been lost, and I have found no trace of it in the other sources at our disposal » (Cf. **ibid.,** p. 337)
ويبقى احتمال أبي ريدة ، بأن يكون كتاب العالم هو الكتاب الذي نقض فيه النظام كتابا لارسطو ، قائما طالما اننا لا نعرف مضمون الكتاب ، ولم تصلنا شذراته ، ولم يمط الخياط عنه اللثام في رده على ما قاله ابن الريوندي [قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ٣٩ الشذرة ٤٠ ، و « تفرق » في السطر الاول يجب أن تقرأ «تقرف»] ، ولعل هو الآخر لم يعرف كتاب العالم ولم يطلع عليه !

وهو دليل كان أصحاب النظّام يصولون به على النـــاس ، كمـــا عبر ابن الراوندي [١٠] . ومجمل هذا الدليل أنّ في هذا العالم أشياء متضادّة بالطبع ؛ ولكنها مجتمعة ومقهورة على غير طباعها ؛ وهذا دليل على ضعفها وحدوثها ، وعلى وجود مُحْدِث لها هو الله ... [١١]

[ص ٩٨]

وقد حاول ابن الراوندي ، جرياً على عادته ، أن يطعن في هذا الدليل : فاعترض بأن جَمْعَ الأشياء على غير ما في جوهرها ، إنْ دلّ على اجتماعها مع تضادّها ، فهو لا يدلّ على اختراع أعيانها ، بدليل أن الانسان يجمع بين الماء والنار أو الماء والتراب من غير أن يدلّ هذا على أنّ الانسان مخترع للأعيان [١٢] .

وقد يكون هذا الاعتراض وجيهاً من ابن الراوندي ، لولا أنّ النظّام لاحظ أنّ الجامع للأشياء والمخترع لها ليس يشبهها ؛ لأنّ ما يشبهها حادث مقهور ؛ ولذلك يردّ الخيّاط على ابن الراوندي [١٣] بأن جَمْعَ من سوى الله بين النار والماء والتراب والهواء دليلُ حدثها ، ولكن مخترعها ليس هو الانسان الذي يجمعها ، لأنّ الانسان يشبهها في أنّه يجري عليه من القهر ما يجري عليها ؛ فمخترع الانسان والجامع بين الأشياء المخترع لها الذي لا يشبه شيئاً منها ، هو الله الذي (ليس كمثله شيء) [١٤] ... [١٥]

---

(١٠) انظر كتابنا Ibn ar-Rîwandî, p. 126, xxxiv

(١١) قارن الانتصار ، ط. القاهرة ، ص ٤٥ ــ ٤٧ = ط. بيروت ، ص ٤٠ ــ ٤١ وانظر **Le Livre du Triomphe**, p. 42, ll. 2-15.

(١٢) أيضا ، المواضع السابقة في تعليق (١١) .

(١٣) أيضا ، المواضع السابقة في تعليق (١١) .

(١٤) القرآن ، سورة الشورى ١١/٤٢ .

(١٥) يشير الاستاذ أبو ريدة الى كتاب الانتصار [= ط. القاهرة] ، ص ٤٥ ــ ٤٧ .

(٦)

[ص ١٠١ تعليق ٢]
(١٦)
....

(٧)

[ص ١٢٠]
[في الحديث عن انكار النظّام للجزء الذي لا يتجزّأ ، راجع ص ١١٩] ... نلاحظ أولاً أن ابن الراوندي ، المتوفى في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري (١٧) ، رغم أنه يلتمس المطاعن على المعتزلة ، لم يشنع على النظام الاّ بقوله : ان الجسم لا يتناهى في التجزّؤ ، ولم يذكر مسألة فعل ولا قوّة (١٨) .

والخيّاط ، المتوفى حوالي آخر القرن الثالث الهجري (١٩) ، أيضاً ،

---

(١٦) يشير الاستاذ أبو ريدة في هذا التعليق الى مقولة منسوبة الى ابن الريوندي أوردها الاشعري وعنه نقل المتاخرون كالكاتبي والسمرقندي [راجع تلك النصوص الآن في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ٤٨ شذرة ٧ ، ص ١٧٢ ، ص ١٩٠] ، ويقع نص نصير الدين الطوسي في تلخيصه لمحصل الرازي بين السمرقندي والكاتبي من ناحية الزمان [أيضا ، ص ١٨٩] .

(١٧) كذا (!) ، والعجب ان محققا كابي ريدة لم يفد من تحقيق المرحوم الاستاذ Paul Kraus لوفاة ابن الريوندي على انها في منتصف القرن الثالث الهجري (٢٥٠ هـ) ، ويلاحظ أن المقال المذكور نشره الاستاذ الدكتور بدوي مترجما عام ١٩٤٥ ، فكان حريا بابي ريدة أن يرجع اليه ، أصلا المانيا أو مترجما الى العربية. يراجع المقال المذكور في الملحق على المجلد الاول من هذا الكتاب .

(١٨) يشير ابو ريدة الى كتاب [الانتصار ، ط. أولى ، ص ٣٢ و٣٤] ، قارن أيضا ط بيروت، ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، والترجمة الفرنسية pp. 30, 31, 32.

(١٩) ليست وفاة الخياط في أواخر (أو حوالي نهاية) القرن الثالث الهجري بالامر القاطع . فلقد مر عهد بعيد على رأي الاستاذ Nyberg الذي سجله في مقدمة كتاب الانتصار (ط. القاهرة ١٩٢٥ ، ص ١٩) حيث قال : « ان الخياط عاش في النصف الثاني من القرن الثالث ، وتوفي بعد سنة ٣٠٠ هـ بقليل » [قارن الترجمة الفرنسية ، p. xx]. ومع اننا اخذنا برأي وفاته حوالي ٣٠٠ هـ ، [راجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ،

يردّ على ابن الراوندي ببيان مذهب النظّام على نحو يؤيد أنّ القسمة وهمية ذهنية احتمالية [٢٠]

... [ص ١٢١]

أمّا البغدادي [٢١] ، المتوفى ٤٢٩ هـ ، فهو ... يعترض على النظّام باعتراض ابن الراوندي [٢٢] ... ويعترض البغدادي [٢٣] على النظام بمسألة الخردلة والجبل ، كما فعل ابن الراوندي أيضاً [٢٤] .

(٨)

[ص ١٢٤]

كذلك نجد أنّ ابن الراوندي لم يطعن على النظّام إلاّ لقوله بعدم تناهي التجزّؤ ، ولم يذكر شيئاً عن قول النظّام بالطفرة ، ولا هو أحوج الخيّاط إلى الكلام فيها ؛ ويظهر ذلك لأنّ الخيّاط وابن الراوندي كانا يعرفان

ص ١٦ ، رجوعا الى ما ذهبنا اليه سابقا مع الشك التام في كتابنا الآخر Ibn ar-Rîwandî, p. 58, note 79] ، لكن يبقى احتمال كون وفاته بعد ٣٠٠ هـ ، في ٣٠٢ أو ٣٠٨ سائدا هو الآخر ، للمفاضلة قارن : Ibid., p. 59, note ، برأي الاستاذ Nyberg قبل ذلك Kleinere Schriften des Ibn Al-'Arabî, Leiden 1919 p. 161 ولعله كان يتابع الاستاذ Max Horten في كتابه المشهور Die philosophischen Probleme der spekulativen Theolgie im Islam, Bonn 1910, p. 276.

قارن أيضا : Brockelmann, GAL, Suppl. vol. I, p. 341
H. Ritter, Muhammedanische Häresiographen, (= Philologika iii), in : Der Islam, 1929, xviii, p. 38.

(٢٠) يشير الاستاذ أبو ريدة الى كتاب [الانتصار ، ص ٣٢ ، ٣٤ ، ٥٥] من ط. القاهرة ، فقارن الآن ط. بيروت ، ص ٣٢ ، ٣٣ ، ٤٦ ــ ٤٧ ، والترجمة الفرنسية pp. 30-33, 50-51

(٢١) يشير أبو ريدة الى كتاب [الفرق ، ص ١١٣ ، ١٢٣] .

(٢٢) قارن الاشارات في تعليقنا (٢٠) السابق .

(٢٣) يشير أبو ريدة هنا الى كتاب [أصول الدين ، ص ٥٦] .

(٢٤) قارن الشذرة ٢٦ من كتاب فضيحة المعتزلة في كتابنا Ibn ar-Rîwandî, ch. iv, fr. 26.

أنّ النظام يقصد أن الجسم يحتمل التجزّؤ بلا نهاية ، لا أنّ فيه أجزاء لا نهاية لها موجودة بالفعل ...

(٩)

[ص ١٢٦]

ولم يسلم مذهب النظّام في الجزء من قوم يسيئون فهمه ويلزمون عليه الزامات مكفّرة ؛ وهذا ما فعله البغدادي [٢٥] حيث يقول مستنداً الى طعون ابن الراوندي ... [٢٦]

(١٠)

[ص ١٣٣]

... حركة الاعتماد (عند النظّام) ... لم يذكرها ابن الراوندي في تشنيعه على النظّام [٢٧] .

(١١)

[ص ١٤٠]

(في الحديث عن نظرية الكمون عند النظّام)

---

(٢٥) أشار أبو ريدة ههنا الى كتاب البغدادي [فرق ، ص ١٢٣] .

(٢٦) تنص الشذرة ٢٥ السطور ٧ ــ ١٠ من كتاب فضيحة المعتزلة على مـا يلي : « ثم زعـم [= النظام] أنه : (ليس من قطع مضى الا وهو غير متناه) ، وذلك أنه زعم أنه : (لا نهاية للقاطع ولالقطعه) . فاذا زعم أنه قد فرغ من قطعه ، فقد أوجب الفراغ مما لا يتناهى ، وما لا يتناهى لا أول له عنده . فهذا بعينه ما أنكره عـلى أهـل الدهـر » . انظر كتابنـا Ibn ar-Rîwandî, p. 122 وقارن كتـاب الانتصـار ، ط. القـاهرة ، ص ٣٤ ، ط. بيروت ، ص ٣٣ ، والترجمة الفرنسية pp. 31-32

(٢٧) هذا صحيح تماما لدى مراجعة شذرات كتاب فضيحة المعتزلة ، كما هو معلوم ، راجـع كتابنا Ibn ar-Rîwandî, pp. 115 ff . غير اننا مع هذا نشك كل الشك فيما اسقطه الخياط من نصوص الكتاب ، انظر Ibid., ch. iii

... ويكاد يكون كلام كل من الشهرستاني (٢٨) والبغدادي (٢٩) عين ما يقوله ابن الراوندي (٣٠) في تشنيعه على النظام (٣١) . والشبه أقوى بين كلام البغدادي وكلام ابن الراوندي ؛ والراجح أن هذين الرجلين نقلا عن ابن الراوندي ، خصم المعتزلة وخصم النظّام ... (٣٢)

[ص ١٤١]

أمّا أن يكون النظّام قد قال هذا الذي ينسبه إليه البغدادي والشهرستاني بنصّه ، فهو ما أشكّ فيه .... والشبه بين ما يقوله البغدادي والشهرستاني وبين ما يقوله ابن الراوندي ممّا يدعو إلى الشك في قيمة روايتهما (٣٣) ؛

---

(٢٨) يشير الاستاذ ابو ريدة هنا الى [الملل ، ص ٣٩] .

(٢٩) ويشير هنا أبو ريدة الى كتاب الفرق ، [ص ١٢٧] .

(٣٠) ويشير هنا الى [ص ٥١ ـ ٥٢ من كتاب الانتصار] ، ط. القاهرة ، وهي تقابل ص ٤٣ـ٤٤ من ط. بيروت، و pp. 45-47 من الترجمة الفرنسية ، قارن كتابنا Ibn ar-Rîwandî, ch. iii, p. 95, no. 44

(٣١) قارن الشذرة (XLIV) في تحقيقنا لنص فضيحة المعتزلة في كتابنا السابق (Ibid., ch. vi, p. 128, ch. v, p. 195) وراجع تعليقاتنا على الشذرة المذكورة (Ibid., part III, ch. vi, p. 274 Note) وقارنه بمقابلة النص وفق اقتباسات البغدادي والشهرستاني ، أيضا (Ibid., ch. vii, p. 342 Addendum)

(٣٢) ومن هنا فمن الضروري مراقبة الشذرة المذكورة بما ورد عند البغدادي في الفرق بين الفرق ، والشهرستاني في الملل والنحل (Ibid., ch. iii, p. 107, XLIV 1-4) ولقد ناقشنا هذه المسالة ، والاقتباسات الاخرى عن ابن الريوندي بتفصيل (Ibid., ch. iii, pp. 111-114a) فظهر لدينا بما لا يقبل الشك ان البغدادي كان نقل عن كتاب فضيحة المعتزلة وعنه نقل كل من الاسفرايني في التبصير في الدين ، والرسعني في مختصر الفرق بين الفرق ، اما الشهرستاني فقد اتفقت اقتباساته عن ابن الريوندي مع البغدادي أحيانا وخالفته أحيانا أخرى ، وهو بلا أدنى ريب مصدر آخر هام ومستقل لدينا لشذرات كتاب فضيحة المعتزلة الذي نقل عنه بصورة مباشرة كالبغدادي ، (Ibid., p. 114a)

(٣٣) كذا (!!) يرى الاستاذ أبو ريدة . أما أنا ، فقد لاحظت في دراساتي الدقيقة عن ابن الريوندي وأثره في التيار الكلامي ومنهجه الجدلي في الفلسفة الاسلامية بعد القرن الثالث الهجري ، (Ibn ar-Rîwandî, part I, ch. ii, pp. 35-78) ان مجمل النقول في الكتب المتاخرة ترجع الى كتابه فضيحة المعتزلة عند الطعن في المعتزلة ، كما ان مجمل الطعون على الشيعة ترجع الى كتاب فضيلة المعتزلة للجاحظ، وهذا الاخير مفقود ويا للاسف (قارن ما قلناه عنه (Ibid., part I, ch. i, pp. 23-30 ، واخيرا ، فان مجمل موقف

وقد[٣٤] كان ابن الراوندي من المعتزلة،فخرج عليهم ، فطردوه ؛ فألّف الكتب في الطعن عليهم وفي الطعن في الإسلام ؛ ولذلك نراه لا يذكر كلام المعتزلة إلاّ مبتوراً أو مُحرّفاً أو هو يذكر ما يلزم عنه في رأيه [٣٤] . وقد نقل عنه من جاء بعده من أصحاب المقالات ، فصرّحوا أحياناً . ولم يصرّحوا أحياناً أخرى ، أو هم نسجوا على منواله في اتباع طريقة « الإلزام » [٣٥] ؛ والقدر الصحيح المتفق عليه والذي نسلّم به هو القول بأن الأشياء خُلِقَتْ

المتكلمين الاشاعرة كان يعتمد في أصوله الاولى على الصورة المضطربة في التطاحن بين الجاحظ (المعتزلي السني) وبين ابن الريوندي (المعتزلي الشيعي) ، في تقييم الجانب الاعتزالي رجوعا الى ابن الريوندي ، وفي تقييم الجانب التشيعي رجوعا الى الجاحظ . (قارن في هذا المجال للاستفاضة Ibid. pp. 36f, 47f, 56-77) ومن هنا ، فاذا كان الشك يسري الى روايات الناقلين عن ابن الريوندي ، فان الشك يسري مرة اخرى الى الناقلين عن الجاحظ . وبالتبعية ، فان الشك يسري مرة ثالثة الى الذين نقلوا عن الاثنين. هذا الاستخلاص المنطقي ، الذي يبدو لنا صحيحا سليما ، هو آفة الباحثين اليوم ، لان كلا منهم ينظر للمسالة من موقعة ازاء هذه الاطراف الثلاثة. أما انا، فبتواضع وأمانة، لا أشك في النصوص هاتيك، لانني اعتبر أن واجبي الاول كباحث ينصب على اعادة النظر وفحص الروايات مهما اختلفت في مصادرها ومعانيها بعقليتنا الجديدة المعاصرة .

(٢٤-٣٤) هذا الذي يصف به الاستاذ أبو ريدة ابن الريوندي هنا انما هو خلاصة اجمالية لما رآه المعتزلة المتاخرون عنه فيه رجوعا الى اتهامات الخياط المعتزلي الاول الذي شوه لنا صورة ابن الريوندي الحقيقية . فابو ريدة هنا ، ينظر الى ابن الريوندي من وجهة نظر المعتزلة ، منحازا اليهم ، كما فعل قبله المرحوم الاستاذ H.S. Nyberg عندما كتب مقدمته الممتازة لكتاب الانتصار (راجع ط. القاهرة ، ص ٢٤ - ٣٨ ، والترجمة الفرنسية ، الصفحات xxiii — xxxi). هذا الموقف المضاد لابن الريوندي ، من الزاوية المعتزلية، الخياطية الاتجاه ، هي التي تعم كتب الباحثين المعاصرين ، فلاحظ .

(٣٥) راجع ما قلناه في تعليقنا (٣٣) السابق . ومن المناسب أن اضيف هنا ان طريقة (الالزام) هذه ليست خصيصة في نقد ابن الريوندي للمعتزلة ، انما هي طريقة أخذ بها المتكلمون الاولون في النصف الثاني من القرن الثاني حتى النصف الثاني من القرن الثالث ، الهجريين ، فمراجعة بسيطة ودقيقة للاساليب الجدلية عند المعتزلة والشيعة والخوارج والحنابلة في تلك الفترة ، تدلل على انها طريقة متأثرة الى حد بعيد بموضوعات (الجدل) الارسطي وشروحه المشائية على الاجمال ، ممتزجة بوجه خاص بقواعد (المغالطة) التي وصلتهم من الاورغانون .

« جُمْلَةً » (٣٦) أو « ضربةً واحدةً » (٣٧) .

(١٢)

[ص ١٥٥]

... فقد يكون النظّام قد استند إلى نصوص القرآن (٣٨) وإلى ما جاء في الحديث (٣٩) ، فقال بأنّ الله خلق الأرواح جُمْلَةً ، وانّ أبناء آدم كامنون في أبيهم الأول في صورة الذرّ(٤٠) ؛ ثمّ جاءخصومه فألزموه إلزامات كثيرة ؛ ثم حدثت فتنة ابن الراوندي ، فتقول على النظام ما لم يقل [ص ١٥٦] تشنيعاً عليه (٤٠) ؛ ثم نقل أصحاب المقالات المتأخرون عن ابن الراوندي هذه الالزامات ؛ واصبحت منسوبة للنظّام ...

---

(٣٦) يذكر الاستاذ أبو ريدة هنا كتاب (الانتصار ، ص ٥٢) من ط. القاهرة ، وهي تقابل ص ٤٤ من ط. بيروت ، و p. 47 من الترجمة الفرنسية .

(٣٧) يشير الاستاذ ابو ريدة هنا الى [الاشعري ، المقالات ، ص ٤٠٤] .

(٣٨) يراجع القرآن سورة الاعراف ١٧٢/٧ ـ ١٧٣ .

(٣٩) يشير أبو ريدة هنا الى كتاب الروح لابن قيم الجوزية الحنبلي ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٤هـ، ص ١٤٥ ـ ١٤٦ ، وقارن ص ١٧٥ ـ ١٧٦ .

(٤٠ـ٤٠) لا يذكر الاستاذ أبو ريدة خصوم النظام الذين « ألزموه الزامات كثيرة » ، فاستغلها ابن الريوندي فيما بعد لكي يلزمه هو الآخر بما « لم يقل » (!) . والحقيقة التي لا تقبل الجدل اليوم ان خصوم النظام المبكرين كانوا من معاصريه (زملائه أو أتباعه) من المعتزلة ، ولم يكونوا من خارج الدائرة الاعتزالية كما يتوهم القارىء من عبارة الاستاذ أبي ريدة . واذا كان التفصيل في هذا له وقت آخر ، فلا أقل أن نشير الى ابن الريوندي نفسه كان نموذجا لهؤلاء الخصوم المبكرين ، فالزاماته ـ كما نرى ـ من الزاماتهم ، وقد استفاد كثيرا من التشنيع على النظام في زمانه . وبخصوص وصف انشقاق ابن الريوندي عن الخط العام للاعتزال بالفتنة كلام مال اليه الاساتذة المستشرقون ، وعلى الاخص الاستاذ Nyberg في مقالته عن (المعتزلة) ، أنظر
Encyclopaedia of Islam, (1st edition), vol. III, part ii, p. 790/B

(٨/٨٣)

بدوي ، عبد الرحمن (الدكتور) :
– الانسانية والوجودية في الفكر العربي ،
القاهرة ١٩٤٧ .

(١)

[ص ٥٣]

... وهنا نلاحظ أنّ معسكر خصوم الدين سرعان ما تَلَقّفَ هذا الحديث [١] واتخذه حجّة في هجومه ضد الدين . فإنّا نرى ابن الراوندي يقول : « إنّ الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته ، فَلِمَ أتى بما ينافره ان كان صادقاً ؟ » [٢] . ثم نجد تمجيد العقل ، عنده ، منسوباً للبراهمة الذين

---

(١) هو حديث « أول ما خلق الله العقل » ، راجع نفس الكتاب ، ص ٥٢ س ١١ . قارن بحثنا « الصراع بين التجربة الدينية والميتافيزيقا في الاسلام » ، المنشور في مجلة الاقلام ، (بغداد ١٩٦٧) ، السنة الثالثة / عدد ٢ ، ص ٩٠ س ١٣ ، ص ٩٧ رقم ١٦. وبخصوص المصادر الاساسية لهذا الحديث ، ورأينا فيها ، تراجع للتفصيلات تعليقاتنا على نص كتاب « فضيحة المعتزلة » لابن الريوندي في كتابنا
Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, part iii, ch. vi, pp. 300-301, 322.

(٢) يشير الدكتور بدوي هنا الى كتابه [من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١٠٢] ، وقارن أيضا الكتاب نفسه ، ص ٨٤ س ١٠ ، ص ١١٦ تعليق ٢ . وانظر الاصل الالماني لبحث كراوس (قارن المجلد الاول من كتابنا هذا ، ص ٢٦١ – ٣٧٤) :
Paul Kraus, Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte, in : **Rivista degli Studi Orientali**, XIV, pp. 99, 112, 123.

نسب اليهم آراءه ، فقال :

« ان البراهمة يقولون إنّه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أنّ العقل أعظم نعم الله — سبحانه — على خلقه ، وأنّه هو الذي يُعرف به الربّ ونِعَمه ، ومن أجله صحّ الأمر والنهي والترغيب [3] والترهيب » [4] .

وبمثل هذا تماماً يقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازي في مستهل كتاب « الطب الروحاني » [5] .

(٢)

[ص ٥٥]

(ويرجع الدكتور بدوي خاصيّة تمجيد العقل في الفكر الاسلامي إلى تأثير) الافلاطونية المحدثة ، والغنوص [6] ثم المذاهب الهندية أو ما زعم أنّه هندي ، اعني ما ينسبونه إلى البراهمة ، إذا كانت الآراء التي تُعزى إلى هؤلاء كلّها من اختراع ابن الراوندي .

---

(٣) [من تاريخ الالحاد ، ص ١٠٠ – ١٠١] ، وقارن الصفحات ٨٠ ، ١١٤ . يلاحظ أيضا Kraus, **ibid.**, pp. 97, 111, 121

(٤) سقطت « الترهيب » من اقتباس بدوي ، وهي ضرورية ، انظر كتابه السابق ، ص ٨٠ س ١٠ ، ص ١٠١ س ٢ .

(٥) يشير بدوي الى ص ٥٣ – ٥٤ من كتابه اعلاه . وكذلك يحيل الى [« رسائل فلسفية لابي بكر محمد بن زكريا الرازي » ، ج ١ ص ١٧ س ١٦ ، ص ١٨ س ١٦ ، باول كراوس ، القاهرة ١٩٣٩ . وراجع فيما يتصل بهذه النقطة « من تاريخ الالحاد في الاسلام » ، ص ١٩٨ – ٢٢٧ ، خصوصا ص ٢٠١ – ٢٠١ [= ٢٠٢] ، ص ٢٢٦] .

(٦) يذكر بدوي هنا [يراجع فيما يتصل بالغنوص W. Bousset, **Hautprobleme der Gnosis, 1907** ومقالتيه : الفنوص Gnosis والغنوصية Gnostiker في دائرة معارف بولي – فيسوفا = Pauly — Wissowa] . ولاحظ ما يذكره في ص ٢٢ من كتابه نفسه ، من ان « الفكرة الرئيسية فيها [في الغنوص] هي فكرة الانسان الكامل

(٣)

[ص ٦٠]

والنزعة التنويرية الانسانية التي يمثلها ابن الراوندي، انتشرت وكان لها أثرها الحاسم في التطور الفكري العربي في القرن الرابع الهجري ، بحيث نستطيع أن نردّ كثيراً من تيّارات هذا القرن الى تأثيره سلباً أو ايجاباً ، هجوماً أو تأييداً ؛ وكلاهما في نهاية التقدير سواء (٧) .

(٤)

[ص ٦٢]

أمّا من حيث التحديد التاريخي لنشأة هذه النزعة في الفكر العربي ، فنستطيع أن نقول إنها بدأت بصورتها الواضحة القوية في مستهل القرن الرابع ، بعد أن مهّد لها ابن الراوندي [ص ٦٣] في القرن الثالث ، واستمرت تقوى ويتعمّق مضمونها ، وتوسّع ميدانها من الدين إلى العلم إلى الأدب العام ، حتى تلقّتها الصوفية الاشراقية في القرن السادس ممثلة في مؤسسها الأكبر السهروردي المقتول ، ... ثم ابن عربي ... ثم ابن سبعين ... حتى تبلغ الصدر الشيرازي والداماد في القرن الحادي عشر الهجري .

τέλειος ἄνθρωπος ، أوالانسان الالهي أو الاول » .

(٧) [من تاريخ الالحاد في الاسلام] ، ص ١٥٧ – ١٧٠ .

(٩/٨٤)

محيي الدين ، عبد الرزاق :

– أبو حيّان التوحيدي ،

القاهرة ١٩٤٩ .

(١)

[ص ٥٦]

فأول ما أُثِرَ من الطعن فيه [في أبي حيان] ما نسب إلى (*) :

١ – « ابن فارس » ، والمعروف أنّ المقصود به : « أبو الحسين أحمد ابن زكريا بن فارس » [١] المتوفى – على اختلاف أقوالِ المؤرخين فيه – بين ٣٦٠ و ٣٩١ و ٣٩٥ هجريّة [٢] ، وهو رجل معاصر لإبي حيّانَ ، ومتصل به اتصال مشاهدة وسماع .

جاء في طبقات الشافعيّة – عند التّرجمة لأبي حيّان – نقلاً عن « الذهبيّ » ،

(*) نقتطف هنا مناقشة الدكتور محيي الدين للطعون في التوحيدي ، وهي بالتبعية تتعلق بابن الريوندي وأبي العلاء المعري ، فلاحظ . أما الهوامش فهي من صنع المؤلف المذكور وأينما كان لنا تعليق ، وضمناه تحت نجمة (*) في الهامش .

(١) مقدمة المقابسات . الاصل والهامش ص ١٥ ط الرحمانية ١٩٢٩ .

(٢) المنتظم لابن الجوزي ج ٧ ص ١٣ ط حيدر آباد ١٣٥٨ هـ .

عن « ابن الجوزي » ، أنه قال : قال « ابن فارس » في كتاب « الفريدة والخريدة » « كان أبو حيّانَ كذاباً ، قليلَ الدين ، والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان ، تعرّض لأمور جسام من القدح في الشريعة ، والقول بالتعطيل .

ولقد وقف سيدنا الصاحب ، كافي الكفاة [3] على بعض ما كان يدخله ويخفيه من سوء الاعتقاد ، فطلبه ليقتله ، فهرب والتجأ إلى أعدائه ، ونَفَقَ عليهم بزخرفة وإفكه ، ثم عثروا منه على قبيح دِخلته ، وسوء عقيدته ، وما يبطنه من الإلحاد ، ويُضيفه إلى السلف الصالح من الفضائح ، فطلبه الوزير « المهلبي » ، فاستتر منه ، ومات في الاستتار ، وأراح الله منه ؛ ولم يُؤثَرْ عنه إلا مثلبة أو مخزية [4] .

[ص ٥٧]

وسنعرض – بعد عرض أقوال المؤرخين – إلى ما في نسبة هذا القول إلى « ابن فارس » من مخالفات لبعض الحقائق التاريخية ، التي نربأ برجل معاصر ، مثل « ابن فارس » أن يقع فيها ، مما يجعلنا نميل إلى الشكّ في في صحّة نسبة هذا القول له .

٢ – ما نُسِبَ إلى « أبي الوفاء [5] بن عقيل البغدادي » ٤٣١ – ٥١٣

ورد في المنتظم لابن الجوزي ، عند ترجمة « أبي العلاء المعرّى » :

قال « ابن الجوزىّ » : « نقلتُ من خطّ أبي الوفاء بن عقيل ، أنه قال :

---

(٣) هو الصاحب بن عباد .

(٤) طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ٢ – ٣ ط مصر .

(٥) هو علي بن عقيل شيخ الحنابلة ببغداد كان صاحب مشاركة في العلوم تعصب عليه فقهاء الحنفية لنصرته جهة الصوفية ، وتصنيفه في مدح «الحلاج» حتى ارجعوه عن ذلك . انظر الكامل والمنتظم في وفيات سنة ٥١٣ .

« من العجائب : أن « المعرّى » أظهرَ ما أظهرَ من الكفر البارد ، الذي لا يبلغ مبلغ شبهات الملحدين ، بل قصَّر فيه كلّ التقصير ، وسقط من عيون الكلّ ، ثم اعتذر بأن لقوله باطناً ، وأنه مسلم في الباطن ، فلا عقلَ له ولا دين ؛ لأنه تظاهر بالكفر ، وزعم أنه مسلم في الباطن ، وهذا عكس قضايا المنافقين والزنادقة حيث تظاهروا بالإسلام ، وأبطنوا الكفر ، فهل كان في بلاد الكفّار ، حتى يحتاج إلى تبطُّن الإسلام ، فلا أسخَفَ عقلاً ممن سلك هذه الطريقة ، التي هي أخس من طريقة الزنادقة والمنافقين — إذ كان المتدين يطلب نجاة الآخرة ، لا هلاكها في الدنيا — حتى طعن في الإسلام ، في بلاد الإسلام ، وأبطن الكفر ، وأهلك نفسه في المعاد ، فلا عقل له ولا دين ، وهذا ابن [ص ٥٨] الريوندي [٦] ، « وأبو حيان » ما فيهم ، إلا من انكشف في كلامه سقم في دينه ، يكثّر الحمد والتقديس ، ويدسّ في ذلك المحن [٧] » .

٣ — ما نُسِبَ إلى « أبي الفرج بن الجوزي » ٥١٠ — ٥٩٧ هجرية .

جاء في طبقات الشافعية للسبكي عند ترجمته « لأبي حيان » . قال « أبو الفرج بن الجوزي » : زنادقة الأسلام ثلاثة : « ابن الراوندي ، وأبو حيان التوحيديّ ، وأبو العلاء » . قال : « وأشدّهم على الإسلام أبو حيان ، لأنه مجمع ولم يصرِّح [٨] » .

---

(٦) جاء في هامش السفر الاول من كتاب تعريف القدماء بابي العلاء ص ٢٠ ط دار الكتب سنة ١٩٤٤ . « هو أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي المتكلم منسوب الى « راوند » قرية من قرى «قاسان» بالمهملة وقد ضبطت في الانساب وياقوت والوفيات والبداية بالف بعد الراء لكن جرى ابن الجوزي كما جاء في الاصلين وفي ترجمته لابن الراوندي فيالمنتظم على ان اسمه « الريوندي » بالياء بعد الراء وقد فرق « ياقوت » بين راوند التي هي بناحية قاسان بالمهملة وريوند التي بناحية نيسابور . أما ابن خلكان فجعل البلدين بالف بعد الراء » .

(٧) المنتظم ج ٨ ص ١٨٥ ط حيدر آباد ١٣٥٨ هـ وتعريف القدماء بأبي العلاء السفر الاول ص ٢٠ ط دار الكتب ١٩٤٤ .

(٨) طبقات الشافعية ج ٤ ص ٢ — ٣ ط. مصر .

ويبدو أن « أبا الفرج » استوحى رأيه هذا من كتب « أبي الوفاء » السابق الذكر ، لأنه أورده نقلاً عنه من مؤلفاته ، ثم زاد عليه بأنه — أي أبا حيان — أشدّ الثلاثة ضرراً على الإسلام .

... (*) ... ...

... ...

(٢)

[ص ٦٤]

... ...

وجماع القول أنّ النص يُتَهَّمُ ويُردّ بما عَرَفْتَ من المعاصرة ، والعداء المتبادل ، وببغض « ابن فارس » للفلاسفة ، وإنّه يفقد قيمته التاريخية بما رأيت من الاضطراب ، وعدم الانسجام ، مع الحقائق الثابتة لحياة « أبي حيان » .

وإذا تهيأ لنا ألا نثق بقول « ابن فارس » ، فإن أمر من أخذ عنه من المؤرخين أدنى إلى الشك ، وأجدر ألا يُقْبل في غير مناقشة وتمحيص .

وأقرب الطاعنين في « أبي حيان » إلى عصره — كما رأيت — « أبو الوفاء ابن عقيل » وهو رجل عُرِفَ في بدء حياته بالتعصب للصوفية ، والتمجيد للحلاج ، ولكن الحنابلة في « بغداد» ثاروا عليه ، وشكوه إلى السلطان ، حتى رجع عن رأيه ، واستُكْتِبَ الرجوعَ عن الإيمان بمذاهب المتصوّفة ، وعند ذلك استعاد مركزه شيخاً للحنابلة .

(*) سيناقش الدكتور محيي الدين ، بعد آراء جمة أخرى من المؤلفين كالذهبي والعسقلاني ، في الصفحات التالية ، مما لا علاقة له بابن الريوندي ، ولانصبابها في تبرئة ابي حيان التوحيدي . ولاهتمامنا بابن عقيل ، حلقة الوصل بين ابن الجوزي وابن الريوندي فيما ينقل عنه من أخبار الزندقة والتكفير ، نورد بقية مناقشة محيي الدين لاصالة الاخبار عند ابن عقيل او عدمها ، وبالتبعية التشكيك في اخبار ابن الجوزي .

جاء في المنتظم لابن الجوزي : « وقد حصلت فتنة في بغداد عام ٤٦١ ﻫ
[ص ٦٥]
لأجل أبي الوفاء بن عقيل هذا ، وقد كان الحنابلة ينكرون عليه تردّده إلى «أبي عليّ ابن الوليد » ، في أشياء غريبة يقولها ، واتفق أن مَرِضَ ، فأعطى رجلاً ممن كان يلوذ به بعض كتبه ، وقال له « إن مِت فأحرقها بعدي » فاطّلَعَ عليها ذلك الرجل ، فرأى فيها ما يدلّ على تعظيم المعتزلة ، والترحُّم على « الحلاج » ، وكان قد صنّف في مدح « الحلاج » جزءاً في زمان شبابه ، تأوّل فيه أقواله . وفسرَّ أسراره ، واعتذر له ، فمضى الرجل ، واطلع على الكتاب الشريف « أبا منصور » وغيره ، فاشتدّ ذلك على أصحابنا ، وراموا الإيقاع به ، فاختفى إلى أن آل أمره إلى الصلاح سنة خمس وستين [9] » .

فأنت ترى أن الرجل كان في بدء حياته من مناصري أصحاب المذاهب الصوفيّة ، ومخرِّجي كلماتهم ، والراجعين بها إلى الجهة المتفقة وأصول الدين ، ولكنه حين وشِيَ به ، وتألّب الحنابلة عليه ، رجع عن رأيه ، وجارى العامة في أهوائهم ، فحسن حاله واستقام أمره .

فلِمَ لا يجوز أن يكون نيله من ابن الراوندي ، وأبي العلاء وأبي حيان ، ترضية يقدمها لأشياعه ، كبرهان على عدوله عن مذهبه القديم ؟ .

على أننا لو حاولنا مناقشة كلامه بمجموعة ، وما تناول به كلاّ من الثلاثة — جامعاً بينهم على غير وفاق في آرائهم — لوجدنا مجال التهجين والتجريح له واسعاً جدّاً .

فمن ذلك : أنه جمع بين ثلاثة أعلام ، كلّ منهم يختلف عن صاحبيه ،

---

(٩) المنتظم ج ٨ ص ٢١٢ ط حيدر آباد ١٣٥٨ ﻫ.

[ص ٦٦]

فإنّ ابن الراوندي – فيما عُرِف – كان من متكلمي المعتزلة ، ثم ألحد ، ولزم أهل الإلحاد وكاشف وناظر ، وألف كتاب « التاج » يحتج فيه لقدم العالم ، وكتاب « الزمرّذة » يحتج فيه على الرسل ، ويبرهن على إبطال الرسالة ، وكتاب « الفريدة » (*) في الطعن على النبيّ ، وكتاب « اللؤلؤة » في تناهي الحركات ، ثم نقض أكثرها . فأيّ سبيل للمقارنة بين هذا الرجل ، و « أبي حيّان » ، وإنه ما عرف قطّ بكتاب تناول فيه أصول الإسلام بنقض وإبطال .

وكذلك نؤاخذه على قوله : « إنّ « أبا العلاء » أبطن الإسلام ، وأظهر الكفر قوله « إن لقوله باطناً » . ومن يفهم النصّ على وجهه – وفهم النصّ شيء له أثره – يرَ أن أبا العلاء اعتذر بأن كلامه يحتمل وجهين ، قد يخالف أحدهما ظواهر الدين ، فهو بهذا لم يبطن إسلاماً ، ويظهر كفراً ، وإنما أنشاء كلاماً يحتمل ما لا يوافق أصول الإسلام .

فلو أن « أبا الوفاء » أدرك كلام « أبي العلاء » على وجهه الصحيح ، ما وصفه بأنه يبطن الإسلام ، ويظهر الكفر . على أن أحداً من المؤرخين لم يقل : إن أبا العلاء ادعى الكفر جهرة ، وأبطن الإسلام في نفسه ، وإنما الذي قالوه : إن كلامه يحتمل الزيغ والمروق عن الإسلام . وقد كان بودّنا أن نستمرّ في مناقشة غير أن هذا الاستطراد لا يتسع المقام لتوفيته .

ومثل هذه الأحكام التي تصدر عن المؤرخين ، ينبغي أن يقف منها الباحث حذراً متيقظاً ، فلا يطمئنّ إليها ما لم يكن لها شاهد من آثار من تعني وتتناول ، فإنها ربّما لا تكون وجيهة في نفسها ، أو لا تكون سليمة في بواعثها وأسبابها .

(*) بالرغم من اننا تركنا آراء محيي الدين على سجيتها ، دونما مناقشة ، نود أن نشير الى القراءة الغريبة لعنوان « كتاب الفريد » على انه « كتاب الفريدة » ، وهو غلط واضح! فاذا حرف كتاب الزمرذ على الزمرذة ، في بعض المصادر ، فلم نسمع بتحريف الفريد على الفريدة !

[ص ٦٧]

وثانيهم بعد « ابن فارس » « نجم الدين بن الجوزي » وقد كان أشدّهم حماسة وتهجماً على الرجل ، فقد زاد عل ما نقله عن أستاذه « أبي الوفاء » قوله المعروف : « وأشدّهم على الإسلام « أبو حيّانَ » لأنه مجمج [١٠] ولم يصرِّح » .

إن « ابن الجوزي » من تلاميذ « أبي الوفاء بن عقيل » ، وقد قرأ من مؤلفاته ما يزيد على مائة وخمسين مجلداً ، فتأثر بأحكامه وآرائه . هذا وكتبه — ومنها « المنتظم » و « صفوة الصفوة » و « تلبيس إبليس » [١١] — تشهد له بالتعصب على رجال التصوُّف ، والنكير عليهم في كل مناسبة تعرض ، بل هو شاتم جارح لكلّ من يخالفه في رأي أو مذهب ، وإن كان الخلاف في أمور ليست من أصول الإسلام . وقد رأيت كيف أخذنا على « أبي الوفاء » أن يجمع بين « أبي حيان » ، « وابن الراوندي » في مسلك واحد ، فكيف بمن يرى أن « أبا حيان » كان أشدّ ضرراً على الإسلام من « ابن الراوندي » ، و « أبي العلاء » .

قال « السندوبي » — وهو بسبيل الدفاع عن أبي حيان — : أرأيت كيف يتعرّض ابن الجوزي لما لم يُجِزْهُ لهُ العقل ، ولا الدين ، ولا الشرائع ، فتسرَّب في طوايا الضمائر ، وتولّج خفايا القلوب ، واستخرج من خبايا الأفئدة ما أباح لهُ الحكم بأن « أبا حيان » كان أشدّ على الاسلام من سواه . ولماذا ؟ لأنه لم يقل شيئاً ولم يصرِّح بشيء « ألا ساء ما يحكمون » [١٢] .

---

(١٠) مجمع في خبره : لم يبينه .

(١١) ولتهجين التصوف ألف كتاب « تلبيس ابليس » وللتمييز ـ فيما قدر ـ بين المتصوفة والزهاد ألف كتاب « صفوة الصفوة » .

(١٢) المقابسات : ١٦ ط الرحمانية ١٩٢٩ .

(٣)

[ص ٣٣٣]

على أننا لا نعدم أن نتلمس في ظلال ما كتبه الأقدمون ما كانوا يستشعرونه من خطر مقامه (*) في عالم البيان ، وإن أوردوا ذلك في معرض التجريح والنقد ، فإن وضعه من قبل كلّ من « أبي الوفاء بن عقيل » و « ابن الجوزي » في صف « أبي العلاء » و « ابن الراوندي » لا يخلو من تقدير لكفايات الرجل الأدبية ، فيما بلغه من النفاذ إلى نفوس الناس بسحر مؤلفاته ، ولعلّ في تحذيرهم الناس بما قدّروا له من ضرر على الاسلام يتجاوز ضرر « أبي العلاء » و « ابن الراوندي » لذلك الأسلوب الذي اصطنعه في أدعيته ، لعلّ في ذلك دليل الاعتزاز بفهم أسلوبه ، واستكناه أغراضه التي خفيت — فيما يقدّرون — على عامة قارئيه (**).

(*) أي : مقام أبي حيان التوحيدي .

(**) يراجع في جملة هذه الصلة بين الثلاثة ، كتابنا « تاريخ ابن الريوندي الملحد » ص ١٦٧ ، ١٨٣ ، ٢٠٣ ، ٢٢٧ ؛ وقارن محاضراتنا على طلبة الدراسات العليا في السوربون ١٩٧٨ ، (تحت الطبع) في ابي حيان التوحيدي وكتاب المقابسات

Les Muqâbasât d'Abû Hayyân at-Tawhîdî, Beyrouth 1979.

(١٠/٨٥)

الغرابي ، علي مصطفى :

ــ أبو الهذيل العلاّف ، أول متكلم اسلامي تأثّر بالفلسفة ،

ط اولى ، القاهرة ١٣٦٩/١٩٤٩ (*) ،

(ص ٧ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ١٠٦ (هـ ١) ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤)

(١)

[ص ٦] [... في المصادر الأساسية لدراسة أبي الهذيل العلاف] [١] .

[ص ٧] ... وثاني هذه الكتب كتاب « الانتصار » لأبي الحسين الخياط[٢] .
وكان اعتمادي على هذا الكتاب بتحفظ لأنه الف للرد على ابن الرونادي

(*) تقارن الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٤ .

(١) يذكر الغرابي أول هذه المصادر ، وهو كتاب « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » لابي الحسن الاشعري . يراجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ٤٣ ــ ٥٣ .

(٢) من تعليقات الغرابي : « وهو كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم [= عليهم] ، نشرها [= نشره] الدكتور نيبرج [= نيبرك] ، وهو تاليف ابي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي المتوفى بعد سنة ٣٠٠ هـ بقليل كما حققه الدكتور نيبرج [= نيبرك] في مقدمة الكتاب ص ١٩ » .

الذي ألف كتاباً سماه فضيحة المعتزلة ، فهذا المعنى كان يجعلني أقف منه موقف الحذر وبعد قراءتي ما قاله وموازنته بما قاله كتاب « المقالات » (٣) كنت أثبته إذا وجدت أن بين القولين اتفاقاً أو قرباً على الأقل .

وثالثها كتاب « الفرق بين الفرق » للبغدادي (٤) ولقد كنت آخذ آراء ابي الهذيل من هذا الكتاب (٥) ايضاً بحذر لأن صاحبه قد اعتمد في أخذ آراء المعتزلة على كتاب ابن الروندي (٦) ، وابن الروندي هذا خصم للمعتزلة (٧) ، يضاف الى هذا أنه كان يعلق دائماً على الآراء ويكفر المعتزلة بآرائها فكان يظهر تحامله على المعتزلة ، لكن ذلك لم يمنعني من أن أجد فيه بعض الآراء التي اعتمدت عليها في معرفة آراء أبي الهذيل (٨) .

(٢)

[ص ٩٢]

شغلت نظرية مسئولية الانسان أبا الهذيل حتى جعلته يبحث عن كل ما يصدر عن الانسان من افعال .... ولكن ابن الراوندي (٩) كان يتهكم من نسبة الأفعال المتولدة عن فعل الانسان إليه كموت المرمى بعد موت [ص ٩٣] الرامي ، فيقول :

إن أبا الهذيل ومن وافقه على تثبيت التوليد يزعمون أن الموتى يقتلون

---

(٣) يقصد كتاب مقالات الاسلاميين ، انظر الهامش (١) السابق .

(٤) علق الفرابي هنا : « هذا الكتاب لابي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي ، المتوفى سنة ٤٢٩ هـ ـ ١٣٠٧ م » .

(٥) يراجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ٩٥ .

(٦) يراجع كتابنا Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadihat al-Mu'tazilah, ch. iii, pp. 92-94.

(٧) تراجع التفصيلات في كتابنا السابق Ibid., pp. 33 ff.

(٨) تقارن آراء ابي الهذيل في كتاب فضيحة المعتزلة بتحقيقنا Ibid., pp. 333-334

(٩) كذا (!) وقد مر سابقا ان الفرابي ينص على اسمه خاليا من الالف (الروندي) تبعا لنيبرك، فلاحظ ، وقارن النص فيما بعد .

الأحياء الاصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز ، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والاطلاق [١٠] .

ويتولى أبو الحسين الخياط الرد على ابن الروندي ، فيقول :

ان اراد بقوله (ابن الروندي) إنّ الموتى يقتلون الأصحاء، وان المعدومين يقتلون الموجودين ؛ أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق ، فهذا محال ، وليس هذا قول أحد من المعتزلة ولا من غيرهم . وان أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم اليهم اذ كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه ، وذلك كرجل ارسل حجراً من رأس جبل فهوى الى الأرض ، ثم ان الله أمات المرسِل للحجر قبل أن يصل الحجر الى الأرض ، فنقول : إن هوى الحجر بعد موت المرسِل متولد عن ارساله اياه فهو منسوب اليه دون غيره ، وكذلك نقول في رجل نزع في قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم من قوسه أمات الله الرامي ، فنقول : إن ذهاب السهم بعد موت الرامي متولد عن رميته فهو منسوب اليه لا الى غيره [١١] .

(٣)

[ص ١٠٦]

[في قول ابي الهذيل في جبر اهل الجنة وورود السكون عليهم [١٢]]

---

(١٠) الانتصار ، ص ٧٦ .

(١١) نفس المصدر ، ص ٧٦ و ٧٧ .

(١٢) يراجع كتابنا السابق ، Ibid., pp. 128-129, fr. 74 ويذكر الفرابي مصادره في هذه المسالة وهي : الانتصار ٧٠ ـ ٧١ ، والبغدادي في الفرق ص ١٠٤ ، والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٦٣ و٦٤ .

... [تعليق ١] ... الا ان البغدادي يسمي هذا الرأي فضيحة كما سما [= سماه] ابن الروندي [١٣] ...

(٤)

[ص ١٢٢]

[اما الذين خالفوه [١٤] من غير المعتزلة فهم كثيرون] ، (منهم) ابن الروندي [١٥]

لقد ألف ابن الروندي الذي عاش في القرن الثالث الهجري كتاباً سماه « فضيحة المعتزلة » ، وكان هذا الكتاب سنداً لمن طعنوا على المعتزلة وآرائهم وشنعوا عليهم . ولهذا يقول الدكتور نيبرج [١٦] : ودليل ذلك (أي دليل ان هذا الكتاب كان مرجعاً لأعداء المعتزلة) أن البغدادي في تأليف كتاب « الفرق بين الفرق » أخذ أكثر ما نقله عن المعتزلة من كتاب ابن الروندي كما يرى عند مقابلة الكتابين ... ثم قال : واما الشهرستاني فقد ورد في كتابه « الملل والنحل » ما يدل على معرفته بكتاب « فضيحة المعتزلة » إذ ذكر ابن الروندي في بعض مواضعه ونقل عنه أشياء .

ولقد عرفت كتاب ابن الروندي « فضيحة المعتزلة » من كتاب الانتصار [ص ١٢٣] لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط المعتزلي ، ولقد شنع ابن الروندي في كتابه هذا على ان[١٧] أبي الهذيل كثيراً ، وكان يتولى الرد عنه أبو الحسين

---

(١٣) يقارن نص البغدادي في الفرق ، ص ١٠٤ ، ويراجع ما اشرنا اليه على النص المذكور في كتابنا السابق ، Ibid., p. 261, fr. LXXIV.

(١٤) أي الذين خالفوا ابا الهذيل العلاف ، راجع الكتاب نفسه ص ١٢٠ وما يليها في «موقف العلماء من آراء أبي الهذيل والحكم على هذه الآراء » .

(١٥) كتاب الانتصار ، ص ٤٤ .

(١٦) نفس المرجع ص ٨ [= مقدمة نيبرك] .

(١٧) كذا (!) (أن) زائدة ، وهي غلطة مطبعية (؟) .

الخياط في كتابه الانتصار ، فمثلاً يقول ابن الروندي ان أبا الهذيل كان يقول : ان لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهي اليها لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه ، فقيل له فيقدر الله عند فعل تلك الغاية أن يفني شيئاً من خلقه أو أن يبقيه أو أن يحييه أو أن يميته أو أن يحركه أو أن يسكنه ؟ قال : هذا محال . فقيل له : أفليس هو المبقي لما يبقى منه ، والمسكن لكل ساكن منه ، والمحيي لكل ذي روح ؟ قال : بلى . فقيل له : فيجوز أن يبقى شيئاً لا يوصف بالقدرة على تبقيته ولا يحوز [١٨] منه افناؤه ، وأن يحي شيئاً ويسكنه ؟ وليس بقادر على إماتته ولا تحريكه ؟ قال : نعم .

ولو يقول بخلاف هذا ترك قوله . ثم قال هذا ، وهو يزعم أنه لا يقدر على العدل من لا يقدر على الجور ، ويلزم اصحاب النجار [١٩] أن يزعموا أن الكافر لم يفعل الكفر اذا كان غير قادر على خلافه [٢٠] .

فكأن ابن الراوندي [٢١] يلزم أبا الهذيل في قوله : ان لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ونهاية بأن هذا يؤدي أن الله لا يقدر أن يفني شيئاً من خلقه ، أو أن يبقيه ، أو أن يحييه ، أو أن يميته ، أو أن يحركه أو يسكنه .

ثم بيّن له أنه كيف تقول إن الله لا يقدر على إبقاء الأشياء ولا على إحيائها وإماتتها وتحريكها وتسكينها ، وهو الذي أبقاها واحياها وحركها وسكنها ؟ وكيف ان الله لا يبقي شيئاً ولا يوصف بالقدرة على تبقيته ؟ وكيف يحرك شيئاً ويسكنه ولا يوصف بالقدرة على تحريكه وتسكينه ؟

وكأن أبا الهذيل بهذا يجوز وقوع الشيء من فاعله مع عدم صحة اتصافه به ، مع أنه يمنع أن يوصف الشيء بصفة إذا لم يكن قادراً على الاتصاف

---

(١٨) كذا اوردها الغرابي ، وهي في الاصل : يجوز .

(١٩) براجع كتابنا السابق .Ibid., pp. 107,243

(٢٠) الانتصار ، ص ٩ .

بضدها فهو يمنع – كما يقول ابن الراوندي [٢١] – أن يكون الله قادراً على العدل ولا يكون قادراً على الجور . ويلزم المجرة أيضاً بأن الكافر اذا قدر على الكفر ، كما يقولون ، فيجب أن يقدر [ص ١٢٤] على ضده وهو الايمان . وبهذا أوقعهم في التناقض لمنعهم قدرة الكافر على الايمان مع قدرته على الكفر ، وبهذا يكون ابو الهذيل قد غلط غلطاً فاحشاً عند ابن الروندي .

وأمثال هذا كثير حكاه صاحب الانتصار ، وفي كل اعتراض من ابن الروندي على ابي الهذيل كان يتولى الرد عن أبي الهذيل ابو الحسين الخياط [٢٢] .

(٢١–٢١) كذا (!) راجع ماقلناه في الهامش (٩) السابق .

(٢٢) يراجع في جملة اعتراضات ابن الريوندي على ابي الهذيل العلاف كتابنا السابق Ibid., pp. 333-334

وقارن دفاع الخياط في كتاب الانتصار ، القاهرة ص ٢٤٦ – ٢٤٧ ؛ بيروت ص ١٤٥ ؛ الترجمة الفرنسية p. 166

(١١/٨٦)

الصدر ، السيد حسن :
– تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام ،
بغداد ١٣٧٠/١٩٥١ .

(١)

[ص ٣٦٩]

[في ترجمة أبي سهل اسماعيل بن علي النوبختي ، وله من الكتب]
... كتاب نقض كتاب عبث الحكمة على الراوندي [١] ، كتاب نقض التاج على الراوندي [٢] ويعرف بكتاب السبك ، كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن[٣] الراوندي

(٢)

[ص ٣٧٠]

[في ترجمة أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي ، وله من الكتب]

---

(١) كذا في المطبوع ، وصحيحه : (ابن ...) ، راجع بعد .
(٢) أيضا ، راجع بعد .
(٣) في الاصل : بن .

... كتاب النكت على ابن الراوندي .

(٣)

[ص ٣٨٤]

[في ترجمة أبي نصر الفارابي ، وله من المصنفات] ... كتاب [٤] الرد على الراوندي [٥]

(٤) كذا ! وقد ذكر قبله « كتاب في أدب الجدل » ، بحسبانه عنوانا منفصلا عن العنوان اعلاه ، لاحظ ما قلناه بهذا الصدد في كتابنا تأريخ ابن الريوندي الملحـد ، ص ١٨٢ ، وقارن ص ١٨٨ .

(٥) كذا ! وصحيحه : (ابن ...) .

(١٢/٨٧)

أمين ، الأستاذ أحمد :

ـ المهدي والمهدوية ،

سلسلة إقرأ (١٠٣) ،

القاهرة (اغسطس) ١٩٥١ .

(١)

[ص ٢٤ ــ ٢٥]

وكان لرسائل اخوان الصفاء تأثيرات مختلفة في القوة والضعف في علماء الشرق والغرب على مرّ الزمان ، وكل فلاسفة الاسلام الذين جاؤوا بعدهم قد تأثروا بها وبنوا عليها ؛ وربما عدّ بعضهم أبا حيان التوحيدي والراوندي والمعرّي من أكبر أتباعهم المتأثرين بعلمهم ، الناشرين لنظرياتهم ..

(٢)

[ص ٣٣]

من المناظرات بين ابي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي .... فقد ردّ على أبي بكر الرازي ، وكان ملحداً ، يؤمن بسلطان العقل وحده ، وينكر النبوة ، فردّ عليه أبو حاتم الرازي في جملة مناظرات في نقد كلامه واثبات

الأدلة على النبوة . فالظاهر أنّه كان هناك دعوة الحادية تنكر النبوّة ، ومن أتباعها الرازي هـــذا صاحب كتاب الطب الروحاني وغيره من رسائل[1] . وربما كان من معتنقي هذا المذهب ، أيضاً ، ابن الراوندي وغيره[2] ...

[ص ٣٤]

... وربمـــا ، ايضـــاً ، جهر المعرّي بسلطـــان العقل في كثير من شعر اللزوميات ، تبعاً لأمثال محمد بن زكريا الرازي ، دعاه إلى ذلك مغالاة الشيعة في دعوة الأئمة ، فكان أمامه مناظرات أبي حاتم الرازي مع أبي بكر الرازي ، وهذه المناظرات منشورة في الرسائل الفلسفية التي جمعها الأستاذ كراوس[3] ...

(١) كلام المرحوم أحمد أمين هنا كلام عام ، ننصح القارىء المحب للتفصيلات الرجوع الى نشرة الاستاذ كراوس لـ « رسائل فلسفية لابكر ... الرازي » ، القاهرة ١٩٣٩ ؛ وانظر بوجه خاص ص ١٥ ـ ٩٦ .

(٢) كذا (!) ولم يبيّن أحمد أمين كيف حصل هذا ؟ للتفصيلات يراجع ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٨٠ ـ ٨٣ ؛ وقارن المجلد الاول من كتابنا هذا، قبل ، ص ١٨٦ ـ ١٩١ .

(٣) الموضع الذي يشير اليه أحمد أمين ، الرازي ، الرسائل الفلسفية ، نشرة كراوس ، ص ٢٩٥ ـ ٣١٦ .

(١٣/٨٨)

الوردي ، الدكتور علي :

– وعاظ السلاطين .

بغداد ١٩٥٤ .

[ص ١٠٥]

... وأنا واثق أنّه لو كان فقيراً مهتوكاً لصاً زنديقاً ، والعياذ بالله .. يقول ابن الراوندي ، المتزندق المعروف (!) :

كم عالم عالم [١] أعيت مذاهبـه
وجاهـل جاهـل تلقـاه مرزوقاً
هذا الذي ترك الاذهـان [٢] حـائرة
وصيّر العـالمَ النحريـر زنديقاً [٣]

---

(١) كذا ! وهي رواية غريبة لا نعرف مصدر الاستاذ الدكتور الوردي فيها ، والمشهور « كم عاقل عاقل » .

(٢) كذا ! والمعروف انها « الاوهام » ، والاخيرة قابلة للتحريف على « الاذهان » ، كما ترى .

(٣) يراجع في هذا أيضا بحثنا ، « الشعر المنسوب الى ابن الريوندي » ، بغـداد ١٩٧٥ ، ص ١٨٣ ؛ وقارن المجلد الاول من كتابنا هذا ، ص ٢٣٠ .

(١٤/٨٩)

كولدْزِيهَر ، إكنتز (الأستاذ) :
– مذاهب التفسير الاسلامي ، [١]
تعريب الدكتور عبد الحليم النجّار ،
القاهرة ١٣٧٤/١٩٥٥ . [٢]

[ص ٤٢ تعليق ٤]
حتّى أبو العلاء المعرّي [٣] حاول تقليد القرآن [٤] ؛ [فهو] ينتصر

---

(١) يراجع الاصل الالماني : Ignaz Goldziher, **Die Richtungen der islamischen Koranauslegung**, Leyden 1920, p. 120

(٢) سبق للدكتور علي حسن عبدالقادر ان ترجم بعض هذا الكتاب الى العربية تحت عنـــوان « المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن » ، (القاهرة ١٩٤٤) ، وبخصوص العنوان المذكور قارن أيضا ما أثبته الاستاذان الدكتور صبحي الصالح والدكتور فريد جبر في ترجمتهما لمراجع كتاب « فلسفة الفكر الديني في الاسلام » (لمؤلفيه الاستاذين لويس كارديه وجورج قنواتي) تحت عنوان « وجوه تفسير القرآن في الاسلام » (أنظر فلسفة الفكر الديني ، بيروت ١٩٦٧ ، ١/٣٦١ ، س ١٢).

(٣) يشير الاستاذ Goldziher الى الاصل الالماني p. 51 ff. ، وقد غلط الدكتور النجار ، فالاشارة هناك تصحح على أساس ترجمته العربية ، ص ٧٠ وما بعدها .

(٤) في الترجمة العربية [انظر دراسات اسلامية ، ج ٢ ، ص ٤٠٢] . والاشارة الى كتاب كولدزيهر نفسه المشهور بالالمانية
Muhammedanische Studien, Halle 1889-90, vol. II, p. 402
كذلك قارن ترجمته الانكليزية **Muslim Studies**, translated by S.M. Stern and

بقوّة في رسالة الغفران [ص ١٤٣ تعليق] ١٥٨ — ١٥٩ (٥) لعقيدة إعجاز القرآن ، ويحمل على ابن الراوندي لطعنه في القرآن قائلاً : إنّه « إنمّا هتك قميصه ، وأبان للناظر خميصه ، وأجمع ملحد ومهتدٍ ، وناكب عن المحجّة ومقتدٍ ، أن هذا الكتاب الذي جاء به محمّد — صلعم — كتاب بهر بالإعجاز ... الخ — ص ١٥٨ » (٦) ؛ ولكنني أشكّ في أنّ شاعر اللزوميات يمكن أن يكون جادّاً في الدفاع عن إعجاز القرآن وفي الردّ على من طعن فيه (٧) . وقد رأينا فيما سبق أنه كان لا يعزف عن السخرية ، وربما كان هذا التحوّل السنيّ مقصوداً به التحفّظ من غضب الأتقياء عليه بعد أن إجترأ على تقليد القرآن .

C.R. Barber, 2 volumes, London 1967-71 والتي ظهرت بعد الترجمة الفرنسية
Etudes islamologiques d'Ignaz Goldziher, traduit par G.H. Bousquet, Leiden - E.J. Brill 1962.

(٥) يرجع الاستاذ Goldziher الى الطبعة الاولى التي نشرت بعناية ابراهيم اليازجي ، (القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣) ، وكانه لم يعرف نشرة الاستاذ Nicholson للفصل الخاص بالزندقة في رسالة الغفران ، انظر :
The Risâlat al-Ghufrân, in : **Journal of the Royal Asiatic Society,** 1902.

(٦) من نشرة اليازجي المذكورة ، كذلك قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ١١٠ س ٨—١١ .

(٧) أنظر كتابنا السابق ، المقدمة ، ص ٨ س ٢—٤ من أسفل .

(۹۰/۱٥)

محيي الدين ، الدكتور عبد الرزاق :
ـ أدب المرتضى ،
بغداد ۱۹٥۷ .

(۱)

[ص ۱٦۷]

أما طابعها العام [۱] من حيث القصد الذي يسيطر عليها فهو الجديّة ، وحرارة القصد . فهو اذ يتكلم عن الآراء الفقهية ، أو المذاهب الكلامية ، تستشعر منه أنه طالب حقيقة ، وصاحب فكرة ، ليس من قصده الجدل لنفسه ، ولا الخصومة لنفسها شأن ما يفعله كثير من المتكلمين أصحاب الجدل والنظر ، أمثال (الجاحظ) و (ابن الراوندي) و (أبي حيان التوحيدي) وغيرهم ممن قد يجد في مجرد حوك الآراء ، وتقرير النحل متعة وغرضاً ذاتياً . ومن حيث التقدير للأشياء مقتصد حتى في الأحكام الأدبية ، لا يغلي في تقد ير الأمور ، ولا في استصدار الأحكام ، شأن ما فعله الثعالبي في (يتيمته) ، و (ابن بسام) في ذخيرته ، عندما عرضا لترجمة الأدباء ، وانما هو مستشعر مسئولية أحكامه أمام الله والناس .

---

(۱) اي : طابع مؤلفات الشريف المرتضى .

[ص ٢١٨]

وأنظر اليه وهو يصل بين (الجاحظ) و (ابن الراوندي) في مقالاتهما التي يبطلها ، ومؤلفاتهما التي يشنّع عليها ، وطريقتهما في تبني الآراء المختلفة ، والنحل المتباينة ، والاستدلال لها من غير ايمان بما فيها ، فأنك تجد فيه أديباً مترسلاً في عرض مسائل مذهبية لم يعتد المتكلمون الا قليلاً تناولها بهذا الاسلوب الادبي [٢] :

[ص ٢١٩]

« أما (ابن الراوندي) فقد قيل فيه أنه انما عمل الكتب التي شنع بها عليه معارضة للمعتزلة ، وتحدياً لهم ، لأن القوم – يريد المعتزلة – كانوا أساءوا عشرته ، واستنقصوا معرفته ، فحمله ذلك على اظهار هذه الكتب ، ليبين عجزهم عن استقصاء نقضها ، وتحاملها عليه في رمية بقصور الفهم والغفلة ...

وما صنع (ابن الراوندي) من ذلك الا ما صنع (الجاحظ) مثله أو قريباً منه ، ومن جمع بين كتبه التي هي (العثمانية) و (المروانية) و (الفتيا) و (العباسية) و (الامامية) ، و (كتاب الرافضة والزيدية) ، رأى من الفتيا واختلاق القول ما يدل على شكٍّ عظيم ، والحادٍ شديد ، وقلة تفكر في الدين وليس لاحد أن يقول : ان الجاحظ لم يكن معتقداً لما في هذه الكتب المختلفـــة ، وانما حكى مقالات الناس وحجاجهم وليس على الحاكي جريرة ، ولا يلزمه تبعة ، لان هذا القول ان قنع به الخصوم ، فليقنعوا بمثله في الاعتذار فإن (ابن الراوندي) لم يقل في كتبه التي شُنّع بها عليه : انني اعتقد هذه المذاهب التي حكيتها ، وأذهب الى صحتّها .

---

(٢) في كتاب الشافي ، أنظر كتابنا تأريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ٩٩ – ١٠١ .

بل كان يقول : قالت الدهرية ، وقال الموحدون ، وقالت البراهمة ، وقال مثبتو الرسل ؛ فإن زالت التبعة عن (الجاحظ) في سب الصحابة والائمة ، والشهادة عليهم بالضلال . والمروق عن الدين ، باخراجه كلامه مخرج الحكاية ، فلتزولنّ أيضاً التبعة عن (ابن الراوندي) بمثل ذلك .

وبعد فليس يخفى كلام من قصد الحكاية وذكر المقالة ، من كلام المشيِّد لها ، الجاهد نفسه في تصحيحها وترتيبها . ومن وقف على كتب (الجاحظ) التي ذكرناها ، علم أن قصده لم يكن الحكاية ، وكيف يقصد إلى ذلك من أورد من الشبه والطرف ما لم يخطر كثير منه ببال أهل المقالة التي شرع في حكايتها ، وليس يخفى على المنصفين ما في هذه الأمور » .

* * *

[ص ٢٢٠]

أنه بهذا الكشف عن نفس (الجاحظ) و(ابن الراوندي)[٣] ، دلّ على ما كان يخالط روحيهما من رغبة مجردة تبني الآراء وتمثّلها وصوغها ، وهو أمر لا يلتفت إليه عادة إلا أديب خبر النفوس ، وعرف منطوياتها وبواعثها على القول ، ثم صوّر ذلك تصويراً أدبياً بعيداً عن أساليب المتكلمين من غير الأدباء .

---

(٣) بخصوص مناقشة موقف ابن الريوندي من الجاحظ وبالعكس ، راجع للتفصيلات ما قلناه في ذلك في كتابنا : Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadihat al-Mu'tazilah, ch. i, p. 27 أما بخصوص موقف الشريف المرتضى من الجاحظ وابن الريوندي ، فراجع ch. ii حيث أوردنا ، من خلال مناقشة عقلية مستفيضة ، المنهج الذي اعتمده المرتضى في الرد على القاضي عبد الجبار في كتاب المغني ، من خلال المقارنة بين الجاحظ وابن الريوندي.

(١٦/٩١)

الكيلاني ، الدكتور ابراهيم :

ـ أبو حيّان التوحيدي ،

القاهرة ١٩٥٧ .

[ص ٥٠]

أُعتبر [١] التوحيدي أحد زنادقة الإسلام الثلاثة : هو وابن الراوندي وأبو العلاء المعري . وقالوا : انّ شرّهم على الإسلام التوحيدي « لأنهما صرّحا ولم يصرّح »[٢] ...

---

(١) **قارن في هذا للمؤلف نفسه كتابه بالفرنسية عن ابي حيان التوحيدي**
Keilani, Ibrahim, **Abu Hayyan at-Tawhidi** (Essayiste arabe du IVes de Hégire), Beyrouth (Damas), 1950, p. 78.

(٢) **كتب الدكتور الكيلاني في الهامش في هذا الموضع ، (ص ٥٠ ـ ٥١ تعليق ٤) : « يشبه هذا الكلام مانسب الى أبي الوفاء بن عقيل البغدادي أحد شيوخ الحنابلة المتوفي سنة ٥١٣ هـ ، عن لسان ابن الجوزي في المنتظم ، فبعد ان تكلم عن عقيدة أبي العلاء المعري والحاده ، قال : ... وهذا ابن الريوندي وابو حيان ما فيهم الا من قد انكشف في كلامه سقم في دينه ، يكثر التحميد والتقديس ، ويدس في أثناء ذلك المحن ، المنتظم ١٨٥/٨ ، راجع تلبيس ابليس ١١٨ ، بغية الوعاة ٣٤٨ ، ميزان الاعتدال ٣٥٥/٣ » .**

(١٧/٩٢)

التستري ، محمد تقي :
– قاموس الرجال ،
طهران ١٩٥٩/١٣٧٩ .

[الجزء الاول ، ص ٤٤٩]

أحمد بن يحيى الراوندي ، عدّه الشهرستاني في ملله [١] من مصنفي الشيعة . والظاهر انّ مراده ابن الراوندي المعروف [٢] .

---

(١) يقصد كتاب الملل والنحل ، راجع النصوص في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحـــد ، ص ١٤٨ – ١٥٠ ، كذا (!) .

(٢) يقصد (القطب الراوندي) ، ولدينا تعليقات وافرة على هذا النص والخطا التاريخي فيه في كتابنا **Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah,** pp. 57-58, note 122. فهناك نتعرف على حقيقـــة المقصود المبـــاشر في هـــذا النص بحسبانه ابن الريوندي نفسه ولا يحتمل ان يكون غيره كما يفهم من عبارة التستري المغلوطة .

(١٨/٩٣)

البحراني ، الشيخ علي بن حسن البلادي :
ـ أنوار البَدْرَيْن في تراجم علماء القطيف والإحساء والبحرين ، النجف ١٣٨٠/١٩٦٠ .

[ص ١٢٧]

الشيخ صالح الكرزكاني ... شيخ شيراز بأمر السلطان شاه سليمان ...
ومن شعره ما أجاب به ابن الراوندي (في قوله) :

[ص ١٢٨]

كم عاقل عاقل اعيت مذاهبـــه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقـــا
هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصيّر العالم النحرير زنديقـــا

فأجابه ، قُدِّسَ سرّه ، يقول :

إنّ الكريم الذي يعطى على قدرٍ يراه ذو اللبّ إحساناً وتوفيقـا
فذو الجهالة مرزوقٌ ليكملـــه (*)
وذو النباهة من ذا صار ممحوقا

(*) كذا ! وهي تصحيف « لتكملة » ، قارن بحثنا « الشعر المنسوب الى ابن الريوندي » ، مجلة كلية أصول الدين ، بغداد ١٩٧٥ ، ص ١٨٨ ـ ١٨٩ . قارن المجلد الاول، ص ٢٣٥ .

(١٩/٩٤)

بروكلمان ، كارل (الأستاذ) :

– تاريخ الأدب العربي ،

ترجمة الدكتور عبد الحليم النّجار ،

القاهرة ١٩٦١ .

[ج ٢ ؛ ص ١٦٥]

وقد بقي من كتب المبرّد الكثيرة :

.... [ص ١٦٦] ... كتاب المقتضب : رواه ابن الراوندي[1] الملحد ، ومن ثم لم يكتب له الرّواج [2] (أنظر : نزهة الألباء لابن الإنباري ٢٩١–٢٩٢

---

(١) كذا (!) ، مع ان بروكلمان أثبت قبيل ذلك ، أن المبرّد من مواليد سنة ٨٢٥/٢١٠ ، وقيل ولد سنة ٨٣٥/٢٢٠ ، وانه « كان رأس نحاة البصرة في زمانه ... وقدم المبرد الى بغداد في شيخوخته ، وتوفي بها في شوال سنة ٢٨٥/نوفمبر ٨٩٨ ، وقيل توفي سنة ٨٩٩/٢٨٦ » . [أنظر تاريخ الادب العربي ، المذكور أعلاه ، ص ١٦٤ – ١٦٥] . فكيف استطاع ابن الريوندي رواية كتاب المقتضب ، وقد ولد قبل المبرد ، وتوفي حوالي منتصف القرن الثالث (وعلى التحقيق ٢٤٥ هـ) ؟ لقد كان المبرد آنئذ في سن ٢٥ على الرواية الاولى ، وفي سن ١٠ على الرواية الثانية !!

(٢) راجع ما قلناه في التعليق على نص ياقوت المذكور ، في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ١٨١ .

والإرشاد لياقوت ١٤٥/٧) ، كوبريلي (اسطنبول)١٥٠٧ — ١٥٠٨ (أنظر : ZDMG, 64, 197) ، ومنه صورة في القاهرة / ثاني٢ / ١٦٥ رقم٣؛وتقرر نشره في حيدر آباد [٣] (أنظر : برنامج ١٦) . وشرحه سعيد بن سعيدالفارقي المتوفى ١٠٠٠/٣٩١ ؛ ويوجد هذا الشرح في اسكوريال ، ثاني ١١١ ؛وانظر في هذا الشرح أيضاً الإرشاد لياقوت ٢٤٠/٤ . [٤]

---

(٣) **لم نطلع على نشرة هذا الكتاب للآن (؟) .**

(٤) **قارن للموازنة :**

Brockelmann, **Geschichte der arabischen Litteratur**, vol. I, p. 168-169 (cf. **Suppl., I**, p. **340 f.)**

(٩٥/١٠) أ

النشّار ، الدكتور علي سامي :
– نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ،
الجزء الأول ، (طبعة ثانية) ،
الاسكندرية ١٩٦٢ .

❋

(للقيمة العلمية التي تتمتع بها مناقشات الدكتور النشّار ، نوردهــا دون الاكتفاء بالارشارات الى ابن الريوندي ، لاعمام الفائدة)

(١)

[ص ٣٢١]

رأينا كيف (*) وضع واصل بن عطاء أصول المذهب المعتزلى ، وكيف سار تلاميذه على أثره . ولكن يبدو أن المسائل كانت متداخلة متشابكة فالجهمية تشارك المعتزلة بعض آرائها ، والمعتزلة تشارك القدرية آراءها ، والمعتزلــة

(*) **الهوامش كلها من عمل الاستاذ الدكتور النشار .**

تقترب من الخوارج ، والزبدية تحتضن كثيراً من آراء المعتزلة ، وبعض المرجئة يترددون بين الارجاء والاعتزال ، فينسب إلى المعتزلة من ليس منهم ، فاحمد بن حنبل يعتبر المعتزلة جهمية ، ويناقش المعتزلة واسما لها باسم الجهمية ، وكذلك فعل البخاري في صحيحه ، وابن الراوندي يعتبر جهماً وضراراً وحفصاً الفرد وحسينا النجار وسفيان وبرغوثا معتزلة [1] . كل هذا جعل الخياط المفكر المعتزلي وصاحب كتاب الانتصار يقول « لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل ويقولون بالتشبيه ، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر ، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل ويخالفونا في الوعود والأسماء والأحكام ، وليس يستحق أحد منهم أسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعدوالوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [2] ».ومن العجيب أن المعتزلة سموا بهذه الأصول : فيقال لهم أهل العدل والتوحيد ، والعدليون والموحدون ، وأهل الوعد والوعيد ، والوعيدية ، والمعتزلة .

(٢)

[ص ٣٣٧]

إن كتاب الانتصار نفسه إنما كان ردا على ابن الروندي وهو ملحد تعلق بأذيال كل دين معاد للاسلام .

(٣)

[ص ٣٦٤]

وقد ذكرنا من قبل ـ عمل المعتزلة في الباهر في مجادلة أصحاب الأثنين ، ومناظراته مع صالح بن عبد القدوس ، وكذلك مناظراته مع الدهرية . ولكن

---

(١) الخياط : الانتصار .. ص ١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٤٤ .

(٢) نفس المصدر .. ص ١٣٤ [كذا ! صحيحه ١٢٦] .

يبدو أنه ناقش الرافضة ، وأقصد بالرافضة الشيعة الأمامية — وكانت له أيضاً جولات معها . ويذكر الخياط عـــن هشام بن الحكم ، أنـــه جمع بينه وبين أبي الهذيل بمكة ، وحضرها الناس ، فظهر من انقطاعه وفضيحته وفساد قوله ما صار به شهرة في أهل الكلام [٣] وكان هشام بن الحكم — كما كانت الشيعة جميعها في هذا العصر مجسمة ، ولذلك كان النزاع بينها وبين المعتزلة — والعلاف بالذات — عنيفاً ولقد أفرد ابن الرونديفي كتابه « فضيحة المعتزلة » مكاناً كبيراً لنقد أبي الهذيل العلاف والهجوم عليه مما دعا الخياط إلى كتابة الانتصار رداً على إبن الروندي .

(٤)

[ص ٣٧٤]

ويورد ابن الروندي الزاماً على أبي الهذيل العلاف بأن أبا الهذيل اعتل في نهاية علم الله بقول الله (والله بكل شيء عليم) وفسر أبو الهذيل هذا هذا بأن لعلم الله غايةلا يتجاوزها اذ الكل يستلزم الحصر والنهاية. ولكن الخياط
[ص ٣٧٥]
يرد على هذا بأن (أبا)الهذيل لم يقل ان علم الله ذوغاية ولا نهاية ولاأنه محصور ولامحدود. وذاك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله — فلو قال بأن علم الله متناه لقال بأن ذات الله متناهية . وهذا شرك عند أبي الهذيل ولكن أبا الهذيل كان يقول إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منها شيء .. وأن الله لا يدخل في هذا الكل إنه متعال عن الكون يسمو عليه فالكل في الآية القرآنية هي للاشياء المحدثات وعمومة الكل إنما لهذه الأشياء الأخيرة « أن المخبر خارج من حكم خبره وأنه غير متناه ووجب أن يكون لكل شيء سواه كل . وأنه متناه لعموم الخبر . وذاك نظير قوله (ان الله على كل شيء قدير) » [٤] .

---

(٣) الخياط : الانتصار ، ص ١٤٢ .

(٤) الخياط : الانتصار .. ص ١٢٣—١٢٥ .

ويورد لنا ابن الروندي الزاماً آخر عليه وهو أن العلاف كان يزعم أن علم الله هو الله وأن قدرته هي هو . فكأن الله – على قياس مذهبه علم وقدرة ، إذ كان هو العلم والقدرة .

ويرد الخياط شارحاً لمذهب أبي الهذيل فيقول « ان أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم في الحقيقة وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته النابتة ، وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالته الرافضة صح عنده أنه عالم بنفسه ، ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال (أنزله بعلمه) . هذا معناه . وإنما هذا غلط في اللفظ فقط ، وأما قول الجاهل – أي ابن الروندي – فكأن الله على قياس مذهبه علم وقدرة » فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال : « ان الله علم وقدرة » فأبو الهذيل اذن يثبت الذات عالمة لا بعلم قديم ولا بعلم محدث ، كما ينكر أن الله علم وقدرة [٥] .

(٥)

[ص ٣٧٧]

والعلم والقدرة هما أهم صفات الذات عند المتكلمين . وقد رأينا أن أبا الهذيل يجعلهما هما والذات شيئاً واحداً . ولكن كيف تتحقق هاتان الصفتان أو بمعنى أدق هاتان الصفتان أو الذات عالمة وقادرة تتصلان بالمعلوم والمقدور . والمعلوم والمقدور محدثان وصفتان المحدثات – فكيف تتناولهما الذات الإلهية العالمة القادرة . يرى ابن الراوندي أن أبا الهذيل كان يقول « إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية تنتهي اليها . لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه »؛ ومعنى هذا أن العلم الإلهي والقدرة الإلهية لهما غاية ونهاية ، وبما أن العلم والقدرة هما الذات فللذات نهاية .

---

(٥) **الخياط : الانتصار .. ص ٧٥–٧٦ .**

(٦)

[ص ٣٨٠]

وقد أزعجت فكرة السكون المطلق – تدور على أهل الجنة – مفكري الاسلام . ونرى الشهرستاني يقول ان العلاف يذهب الى « أن حركات أهل الخلدين تنقطع ، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً ، أو تجتمع اللذات من ذلك السكون لأهل الجنة ، أو تجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار». ويرى الشهرستاني أن هذا يشبه مذهب جهم إذ حكم بفناء الجنة والنار . ويرى الشهرستاني أن السبب الذي دعاه إلى هذا أنه « ألزم في مسألة حدوث العالم بأن الحوادث التي لا أول لها ، كالحوادث التي لا آخر لها ، إذ كل واحدة لا تتناهى ، فأجاب بأني لا أقول بحركات لا تتناهى أولا ، بل يصيرون إلى سكون دائم »؛ وكأنه ظن أن ما ألزم في الحركة لا يلزمه في السكون (٦) .

أما البغدادي فيرى – وكذلك الأشعري قبله – أن قول العلاف بفناء مقدورات الله حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء ، أداه إلى قوله بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار وحينئذ يبقى أهل الجنة وأهل النار خامدين ، لا يقدرون على شيء، «ولا يقدر الله في تلك الحالة على إحياء ميت ولا على إماتة حي ، ولا على تحريك ساكن ، ولا تسكين متحرك ، ولا على إحداث شيء ولا على إفناء شيء ، مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت » .

[ص ٣٨١]

ويرى البغدادي أن فكرة أبي الهذيل هذه أكثر تعالياً وشراً من فكرة جهم ، إذ أن جهما – حين نادى بفكرة فناء الجنة والنار – لم يناد بأن الله غير قادر بعد افنائهما على خلق مثلهما ،أو لكن(!)أبا الهذيل يقرر بأن

---

(٦) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٨ ، ٦٩ .

الله غير قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما [٧] .

ويبدو أن مصدر هذا النقد هو ابن الروندي إذ أن صاحب الانتصار أورد نص ابن الروندي وهو يشبه تماماً قول البغدادي . ويرد الخياط بأن أبا الهذيل كان يرى « أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم ، أستحال أن يقال : هو قادر على أن يفعل بهم ما قد فعله ، وأن يوجد فيهم ما أوجده ، ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما ، فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون ، استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التي قد فعلها والسكون الذي قد فعله ، أو البقاء الذي أوجده أو أضدادهما من الافناء والحركات والموت » ؛ أي أن قدرة الله محددة بخروج الفعل ، فإذا خرج الفعل من القدرة ، خرج ضده منها بخروجه [٨] .

ولكن ابن الروندي يرى أن العلاف متناقض هنا مع نفسه : إنه ألزم المجبرة بأن « العلاف يزعم أنه لا يقدر على العدل من لا يقدر على الجور ، ويلزم أصحاب النجار (المجبرة) أن يزعموا أن الكافر لم يفعل الكفر إذا كان غير قادر على خلافه » ؛ ونحن هنا في أعماق دقيق الكلام وغامضه . إن العلاف يلزم النجارية بأن الكافر لم يفعل الكفر ، إذا لم يكن بمستطيع لغير الكفر . [ص ٣٨٢] فقدرته إذن معدومة . وكذلك قدرة لله معدومة إذا لم يكن يستطيع تحريك أهل الجنة بعد أن خلق لهم السكون .

ولكن ابن الروندي يورد نصوص أبي الهذيل الجميلة ، وهي توضح المسألة توضيحاً كاملاً .

يقول أبو الهذيل : « إذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من

---

(٧) البغدادي : الفرق ص ٧٣ .

(٨) الخياط : الانتصار ص ١٠ .

الكفر الذي هو فيه ، فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعل له ، بل هو مضطر إليه ، مجبر عليه، لأن القادر على الفعل على تركه » ؛ أي أن أبا الهذيل يرى أن الكافر غير فاعل إطلاقاً ، وأن قدرته معدومة ، لأنه لا يستطيع الخروج من الفعل ، والمستطيع من يقدر على الفعل وعلى ضده « فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور ، صحت على تركه ، وإذا انتفت عن تركه ، انتفت عنه،والمجبرة أحالت في تثبيتها القدرة على أحد الضدين، ونفيها إياها عن الآخر». فالكافر عند المجبرة محال أن يقدر أن يفعل الشيء أو ضده بل قادر على شيء واحد . « وأبو الهذيل لما نفى القدرة عن أحد الضدين ، نفاها عن الضد الآخر . وهذا سبيل القدرة ؛ إذا صحت على فعل ، صحت على ضده ، وإذا انتفت عن فعل ، انتفت عن ضده » فالله إذن ، في حالة سكون أهل الخلدين ، كان قادراً قبل سكونهم أن يبقيهم أو أن يسكنهم ، كانت قدرته تمتد على الفعل وعلى ضد الفعل ، فلما خرج الفعل ، خرجت القدرة ، فلم يعد بقادر على إحيائهم أو غير إحيائهم ، فالقدرة هنا نفيت عن كلا الضدين معاً .

(٧)

[ص ٣٨٦]

وقد هاجم ابن الروندي أبا الهذيل العلاف في اعتباره لأهل الجنة مجبرين مسلوبي الاختيار فيقول « وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة مع زوال الآفات عنهم ، وصحة عقولهم وأجسادهم لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير ، وانهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت ، وأنهم بمنزلة الحجارة التي ان تحركت تحركت ، وان تركت وقفت على حال واحدة ولن يزالوا عنده هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم ، الذي هو آخر ما في قدرة الله عنده ، فإذا ورد عليهم صاروا

[ص ٣٨٧]

وربهم في استحالة الأفعال منهم . ومن قال اليوم عند أبي الهذيل وأصحابه : إن الله يقدر في وقت السكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه . فقد أخطأ » (٩) . ونرى من هذا النص أن ابن الروندي يصور مذهب أبي الهذيل العلاف في جبر أهل الخلدين ، على أنه تقييد من قدرة الله وحريته ، إنهم لا يستطيعون فعلاً من الأفعال — سواء حركة كان أو سكوناً ؛ إنهم كالحجارة ، ان حركها محرك تحركت ، وان سكنها موجودة سكنت . هم والحجارة سواء ، مسلوبي الارادة . ثم يرد عليهم السكون الدائم فيسكنون ، وهو آخر قدرة الله عليهم ، اذ لا قدرة له بعد على تحريكهم أو تسكينهم « فلا يستطيعون فعلاً ، وهو الله أيضاً لا يستطيع فعلاً » .

ولكن الخياط يرد على ابن الروندي ويعرض فكرة أبي(!)العلاف عرضاً ممتازاً ، « إن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار ، والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار »(١٠) . ثم يورد الخياط أقوال أبي الهذيل نفسها « قال أبو الهذيل : فأهل الجنة في الجنة يتنعمون فيها ويلذون(!)والله تعالى المتولى لفعل ذلك النعيم الذي يصل إليهم ، وهم غير فاعلين له . ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وابدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم ، لكانوا مأمورين منهيين ! . ولو كانوا كذلك ، لوقعت منهم المعصية ، ولكانت الجنة

[ص ٣٨٨]

دار محنة وأمر ونهي ، ولم تكن دار ثواب وكان سبيلها سبيل الدنيا . وهذا الاجماع يوجب ما قلت ». ويعلق ابن الروندي: «أن هذه حجة أبي الهذيل

---

(٩) الشهرستاني : الملل ... ج ١ ص ٦٨ .

(١٠) الخياط : الانتصار .. ص ٧٠ .

في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة »[11] .

ونحن نلحظ أن أبا الهذيل لم يحل المسألة أبداً ، وهي هل في قدرة الله أن يحركهم مرة ثانية . إن سياق المذهب يؤدي إلى أن الله لا يقدر على فعل هذا .

ثم يرد الخياط على قول ابن الروندي ، إن أهل الجنة عند أبي الهذيل بمنزلة الحجارة : بأن الحجارة موات ليست بحية ولا عالمة ، وأهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء،فلا شبه بينهم وبين الحجارة . أما أنهم أصبحوا إذن وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم ، فكذب على العلاف . إن الله عنده « ليس كمثله شيء » إن الانسان يقر بأنه ليس بملك ولا جان ، والله أيضاً ليس بملك ولا جان ، فهل يستنتج من هذا أن الانسان والله بمنزلة واحدة . يريد الخياط أن يقول إننا ننفي عن الانسان والله أنهما ملك أو جان فهل يكفي هذا للقول بأن الانسان مساو لله ، وهو والله شيء واحد .

ومهما كان الأمر ، وردود أبي الهذيل والخياط ، فمن الواضح تماماً أن قدرة الله المعتزلة مقيدة الانسان يستطيع فعل الأصلح ، وليس في قدرته فعل إلا ما هو أصلح ، والانسان يستطيع فعل ما هو دون من الأفعال .

وقد تنبه ابن الروندي من قبل إلى أن الله في مذهب أبي الهذيل « مطبوع » أي مجبر على فعل واحد — ومن ثمة فهو صورة يقول « وأنت تزعم أن من

[ص ٣٨٩]

وصف الله بالقدرة على الجور ، فقد جعله صورة ، لأن القادر على الجور لا يكون عندك إلا صورة . والذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من لم يصف الله بالقدرة عليه ، فقد جعله مطبوعاً ، والمطبوع لا يكون إلا صورة ، لأنه لا يدخل في الشيء من لا يقدر على ضده إلا مطبوعاً

---

(١١) **الخياط : الانتصار ص ٦١ .**

محدثاً . لو إقتصرنا على قول أبي الهذيل وحده لأربي على كفره ، لم تضبطه العقول ، ولو نازعت المعتزلة عابدي الحجارة ، لم تظفر بهم وأبو الهذيل شيخها ، لأن الحجر لا يقدر أن يفعل بطباعه ، ومن قوله : انه محال في قدرة القديم أن يفنيه ، أو يعريه من أفعاله »[١٢] .

ما أشد ما يقوله ابن الروندي ، وما يهاجم به أبا الهذيل ، ولكن أليس من الحق أنه جعل الله مطبوعاً على فعل واحد ؛ هذا هو جوهر النقد .

ولم يستطع الخياط أن يدلي بشيء ، يوقف به هذه الهجمة العنيفة من هذا الملحد العريق . بل قال فقط : « قد أخبرنا في غير موضع من كتابنا ،أن ما نحلته أبا الهذيل وكذبت عليه في أكثره لم يكن يقول به على التدين به ، وإنما كان يبوره ، ويتكلم فيه على النظر ، وليتبين له الكلام فيه حججاً على إخوانك من الدهرية ، ثم تاب من الخوض فيه عندما رأى أمثالك من الملحدين يتعلقون به عليه »[١٣] . هذا كل ما قاله الخياط ، وما كان أسهل الطريق أمامهم ، لو عادوا إلى عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله هو الفاعل لكل شيء على الحقيقة ، وأنه في قدرته الخير والشر جميعاً .

(٨)

[ص ٤٠٦]

وقد حاول الخياط أن يعلل مسألة التولد نقلا عن أبي الهذيل ، إذ أن ابن الراوندي اتهم العلاف ومن معه من أصحاب التولد ، بأنهم يقولون بأن الموتى يقتلون الأحياء الأصحاء حقيقة لا مجازاً ، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ، ويخرجون أرواحهم من أجسامهم على التحقيق ؛ فأنكر الخياط هذا إنكاراً باتا ، وذكر بأن الأحياء القادرين على الافعال في حال حياتهم

(١٢) الخياط : الانتصار ص ١٤٦ .

(١٣) نفس المصدر .. ١٤٧ .

وصحتهم ، تتولد عنهم بعد موتهم أفعال فتنسب إليهم هذه الأفعال ولا تنسب لغيرهم ، طالما كانت تسير على السياق ، أو على السنة التي أوجدوها وفعلت ما قصدوه من نتائج .

(٩)

[ص ٤١٨]

نقد مذهب النظام :

قوبل مذهب النظام بنقد شديد في العالم الإسلامي ، وأصاب المذهب من

[ص ٤١٩]

التحريف والتشويه ما خرج به عن موضعه . وسنبين أهم الانتقادات التي وجهت إليه وردود النظام ، أو تلامذته ، عليها .

(أولا) ابن الروندي : صاحب كتاب فضيحة المعتزلة . ويبدو أنه أول من هاجم مذهبه . ومن العجيب أن كثيرين من أهل السنة استندوا إلى أقوال هذا الملحد العظيم في نقدهم لرجال المعتزلة والنظام على الخصوص . وقد حفظ لنا الخياط صوراً من نقده لمذهب المعتزلة وللنظام ، وتعليلا لأقوال هذا الأخير التي يفندها ابن الروندي .

الصورة الأولى : من نقد ابن الروندي للنظام هي عن قدرة الله على نوع واحد من الفعل . ينقد ابن الروندي النظام في قوله « إن الله إذ علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحال منه تركه ، فاذا كان تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت استحال على الله أن يميتهم [١٤] .

هذا أول نقد وجهه ابن الروندي إلى مذهب النظام ، ويبدو أن غايته أن

---

(١٤) الخياط : الانتصار ، ص ١٧ وما بعدها .

يلزم النظام بأن القدرة الإلهية حينئذ تكون محدودة ومقيدة ، فلا يقدر الله على فعل إلا إذا كان هذا الفعل للناس ، فإذا كان فعلان أحدهما أصلح لم يفعل الله سوى هذا الفعل ، واستحال أن يفعل الآخر . ثم إن الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد .

يرى الخياط وهو يحكي عن أستاذه ، أنه إذا كان قد أحال القدرة على الظلم فإن القول بأن الله يقدر بعد الخبر ألا يفعل ما أخبر أنه يفعل ، محال ولا معنى له فإذا ما طبقنا هذا على مسألة تنعيم أهل الجنة فإننا نرى الله

[ص ٤٢٠]

قد أخبر بأنه يخلد أهل الجنة في الجنة ، أصبح إذن من العبث أن نقول : إنه يقدر أن يميت أهل الجنة وأهل النار أو يفنيهم ؛ ولكن ينبغي أن نلاحظ مسألة عل جانب من الأهمية هي أن الخياط مضى في استدلاله مستنداً على مقدمة كبرى لا يسلم بها الخصم ، إذ أن النزاع كله يتلخص في التسليم بإحالة القدرة على الظلم ، وهي فيما يبدو لي موضع نزاع ، وابن الراوندي لا يوافق على هذا إطلاقاً .

الصورة الثانية من النقد : ليس يجوز على الله ، في مذهب النظام ، ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه ؛ ومن هنا صار لا يقدر على تقديمه وتأخيره ، فليس هناك إذن بين الله وبين المطبوع من خالقه (المرغم) ويدافع الخياط عن النظام ، ويقول : « إن الله عند النظام لا يفعل فعلا إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه ،إلا أن فعل الفعل وتركه يدخل في دائرة الأصلح ، فإذا ما فعل الله فعلا فهو أصلح ما يفعله لعباده ، فإذا ما تركه لفعل ثان ، فإن هذا الفعل الثاني يكون مساوياً في صلاحه للفعل الأول . ولاينبغي أن يكون الفعل الثاني أصلح من الفعل الأول وأن يكون الأول دونه لأنه إذا كان كذلك لفعل الاصلح بدلا من أن يفعل ما هو أقل صلاحاً ، أو ما هو دون .

هذا هو الله عند النظام غير مجبر ولا مطبوع ، أما المطبوع فهو مسلوب القدرة على فعله أو على تركه ، ولا يختار هذا الفعل ولا يؤثره على غيره . وأفعاله التي تصدر عنه من جنس واحد لا تنوع فيها ولا اختلاف ، بل هي متجانسة تجانساً كلياً : النار فعلها الواحد التسخين ، والثلج فعله الواحد التبريد ، وهذا هو المطبوع من الكائنات كلها غير الله (١٥) . وقد عبر الشهرستاني عن هذا الكلام بقوله : « إنه ألزم عليه أن يكون الله تعالى مطبوعاً مجبوراً على أن يفعل ، فإن[ص٤٢١]القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل وبين تركه ، فأجاب بأن الذي ألزمتموني في القدرة يلزمكم في الفعل ، فإن عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً ، فلا فرق (١٦) » أي ثاني النظام يقرر بأنه إذا ألزم بأن الله يكون مجبراً لأنه لا يقدر عنده على الباطل ، فإنه يلزمهم أيضاً بأنه مجبر لأنه يقدر عندهم على عمل الباطل ، ولكن لا يتحقق له هذا الفعل .

حاول الشهرستاني ، جرياً على عادته ، أن يبين مصدر مذهب النظام ، فقال : « إنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة ، حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله ، فما أبدعه وأوجده هو المقدور ، ولو كان في عمله ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعل (١٧) » . وتلك هي فكرة الرواقية تتلخص في هذا المبدأ الشائع : ليس في الإمكان أبدع مما كان .

الصورة الثالثة : المصدر الثنوي لفكرة النظام في العدل الإلهي : إن الله عند النظام لا يفعل العدل للحصول على نفع أو لتجنب سوء ولكنه يفعله لحسنه وشرفه ، وفعله يضفي عليه العلم بحسنه ؛ وإذا كان الله لم يفعل العدل

---

(١٥) **الخياط : الانتصار ، ص ١٢٤ .**

(١٦) **الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٢٧ .**

(١٧) **الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٢٧ وما بعدها .**

إلا لحسنه وشرفه ، فإنه لم يزل عالماً بهذا ، ولكن إذا كان الله لم يزل عالماً بالعدل وحسنه ألا نستطيع القول بأن الله لم يزل فاعلا له ؟ ينكر النظام هذا ؛ ويقول ابن الروندي : إن هذا الإنكار يشبه سواء بسواء إلزام النظام للديصانية في قولهم : « إن الظلمة مازجت النور وقد تأذى بممازجتها . إن النور لم يزل متأذياً بالظلمة ، [ص ٤٢٢] وإنه إنما مازجها لتأذيه بها ، ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل ممازجاً لها » .

يرد الخياط على هذا ، بأنه لا وجه لإلزام النظام القول بأن الله لم يزل فاعلا من أنه نظير قول الديصانية من الحجج السابقة ، إذ لا يوجد ارتباط بين المذهبين ، ويفصل بينهما بقوله : بأن « الديصانية زعمت بأن فعل النور للحكمة جوهر منه وطباع ، وأن خشونة الظلمة وتأذى النور بها جوهر وطباع » قال إبراهيم « فإذا كان هذا على ما تقولون فينبغي أن يكون النور لم يزل ممازجاً للظلمة ، إذا كان مزاجه لها عند تأذيه بها حكمة ، وفعل الحكمة من جوهره وطباعه ، وما كان من طباع الشر فغير مفارق له » .

أما الله عند النظام فلا يفعل العدل طباعاً ، أي بالطبع ، أي أنه غير مجبر على فعل العدل وإنما يفعله باختيار منه لفعله ، فإذا شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، ولا بد له من أن يكون متقدماً على أفعاله ، وأن يكون موجوداً قبلها .

يبدو الاختلاف بين النظام والثنوية على صورة أوسع في مناقشة بينه وبين المنانية أو المانوية ، ذكرها ابن الروندي وعلق عليها الجاحظ أيضاً . وقد حاول ابن الروندي أن يلتمس في مذهب المانوية المصدر الحقيقي لفكرة النظام عن العدل الإلهي ؛ وتتلخص فكرة ابن الروندي في أن النظام ألزم المانوية بأن علة مباينة النور للظلمة إما أن تعود إلى الطبع ، وإما أن تعود إلى الاختيار ، ولا يمكن أن تكون شيئاً ثالثاً وراء هذا ، فإذا كانت تعود

إلى اختيار فإن النور بما له من قدرة على الاختيار ، قد يختار الباطل ، وكذلك الظلمة ، يقيس ابن الروندي هذا المذهب قول النظّام بأن الله مختار يختار العدل ، وليس ثمة سبيل لاختياره الجور والظلم ، « وإن من شأن طبيعة الشكل الاتصال بشكل وإن كان يفارقه في بعض الحالات» ؛ أي أن الأفعال

[ص ٤٢٣]

التي تلحق الشيء إنما تكون فيه طبيعة هذا الشيء ، فالأفعال العادلة تلحق وتصدر عما كانت طبيعته عادلة ، والعكس بالعكس ، ولكن قد يحدث ما يحول دون تحقيق هذه الأفعال . وينتهي ابن الروندي من هذا إلى القول بأنه ليس بين هذا ، أن يفارق الشكل شكله بعد أن أتصل بطباعه ، وبين أن تمازج الظلمة النور بعد أن تباينا بطباعهما ، ليس بين القولين أدنى اختلاف .

يرد النظّام على هذا بأن « الظلم لا يقع إلا من ذى آفة . وحملها على موجود تثبت حدث من وصف به ، والله غير ذلك عنده أي أنه غير ذي آفة . أو جسم حادث ، فلا يفعل الله إذن الظلم» ؛ ثم إذا كان الأمر كذلك فإن النظام ينتهي إلى القول بأنه : ليس يجوز للمانوية أن يعتلوا بمثل علته ، لأنهم يزعمون أن النور يجتلب المنافع ، ويدفع المضار ، وتدخل عليه الآفات وتغلب عليه الظامة ، حتى لا يعلم شيئاً لغلبتها عليه ؛ فإذا كان كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه ، هذا إن زعموا أن الله مختار « فالزمهم أن يجيزوا وقوع الخير من الظلمة ، والشر من النور بما وصفت [١٨] » .

يبدو لي أن المسألة كلها تعود إلى فكرة كل من النظام والمانوية عن الله ، فنجد أولا أن وحدة الله عند النظام ، وهو يتابع في هذا روح المذهب المعتزلي ، تختلف أشد الاختلاف عن تثنية الكائن الأول إلى نور ظلمة عند

---

(١٨) الخياط : الانتصار ص ٤٤ ــ ٤٦ .

المانوية فالله عند النظام واحد لا تعدد فيه ولا تشكل ، بسيط لا تركيب فيه ؛ والواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد ، بينما يذهب المانوية ، والثنوية على العموم ، إلى وجود أصلين قديمين يصدر عن كل منهما فعل خاص به ؛ ثم إن المسألة تعود ثانياً إلى فكرة النظام عن الخير والشر ، فالأول أصلي في الوجود يصدر عن [ص٤٢٤]الموجود القديم الأزلي؛ بينما الثاني فعل غير أصلي لا يلحق حتى وجود الانسان إلا لحوقا عرضياً، ولا يصل إطلاقاً إلى ماهية الخير الأعظم وهو الله ، ولكن قد يصل إلى ما هو دونه كالانسان وعالم الملائكة أحياناً ؛ وعلى هذا نستطيع أن نفسر ما تضمنته النصوص الدينية من خطيئة بعض الكائنات التي هي دون الله كإبليس ، أو خطيئة آدم . أما الثنوية ، وتشترك معها أغلب الفلسفات القديمة فكان أصحابها أمما حزينة ، أو أمما ذات نظرة تشاؤمية في موجد الموجود ، حاولت أحياناً ، حين رأت قصر الحياة ، أن تلتمس في الأساطير بعض العزاء ، وحاولت حيناً آخر أن تفسر الشر والباطل على أنه أصيل في هذه الحياة ، وان له مصدراً قديماً يصدر عنه ، ولا سبيل إلى الفكاك منه . ثمة فرق ثالث بين فكرة كل من النظام والمنوية عن الله ؛ هو ان الثنوية كانت جبرية المذهب ، بينما نشر المعتزلة الإسلام على أنه مذهب الإرادة الإنسانية الحرة ، وفي كل هذا تختلف الأمم القديمة عن العالم الجديد الذي حاول ان ينظمه الإسلام ، وحاول أن يتخلص فيه من الشر والباطل ، وقد حمل لواء هذه الفكرة مشيخة (!) المعتزلة وفي مقدمتهم النظام .

أما عن اتصال الشكل بشكله في بعض الحالات ومفارقته له ؛ فيرى النظام أن الشكل إنما يفارق شكله الذي من طباعه الاتصال به ، إذا ما حدث ثمة مانع يمنعه من أن يتصل به ؛ « وجود شيء يمنع الحجر من الانحدار ،والماء من السيلان ، والنار من التلهب والارتفاع » . أما إذا ترك الشيء وطبعه فلا يمكن الا أن يتصل الشكل بشكله . يقول النظام : « وليس للمانوية أن يتعللوا في إزالة ما سألناهم عنه بمثل هذا لأنه لا مانع يمنع النور والظلمة من أن يمتزجا. إن طباعهما الامتزاج إذا لم يكن ثالث سواهما » . ذلك أن الامتزاج عندالمانوية

[ص ٤٢٥]

قاعدة مسلمة إذ أنهما يمتزجان فينقلب أحدهما على الآخر ؛ أما عند النظام فلا يمتزج الله إلا بشكله ، وليس ثمة ما يمنع اتصاله بهذا الشكل .

(ثانياً) نقد ابن حزم : يقول ابن حزم في نقد مذهب النظام ، إن الله تعالى لا يقدر على ظلم أحد أبداً ، ولا عل شيء من الشرور ؛ وإن الناس يقدرون على كل ذلك ، وإنه تعالى لو كان قادراً على ذلك لكنا لا نأمن أن يفعله ، أو أنه قد فعله ، فكأن الناس عندهم أتم قدرة من الله تعالى ، وكان يقول إن الله تعالى لا يقدر على إخراج أحد من النار ، أو إخراج أحد من الجنة ، ولا على وضع طفل في النار ، وأن الناس ، وكل واحد من الجن والملائكة يقدرون على ذلك ، فكأن الله عنده أعجز من كل ضعيف من خلقه ، وكأن كل واحد من الخلق أتم قدرة من الله تعالى ؛ ومن العجب اتفاق النظام والعلاف ، شيخي المعتزلة ، على أنه ليس يقدر الله تعالى من الخير على أصلح مما عمل ؛ فاتفقا على أن قدرته على الخير متناهية . ثم قال النظام إن الله تعالى لا يقدر على الشرور جملة ، فجعله عديم القدرة عليها عاجزاً عنها . ثم ينتهي ابن حزم ، مع عدم فهمه للمذهب على وجهه الصحيح ، فيما اعتقد ، إلى تكفير كل من العلاف والنظام [١٩] .

(ثالثاً) نقد الأشعري : يبدو أن جمهرة العلماء تابعوا ابن الروندي في نقدهم للنظام ، إذ إنهم يحاولون رد مذهب النظام في العدالة الإلهية إلى أصول ثنوية . وقد حاول الأشعري ، وهو شيخ أهل السنة ، أن يرد مذهب النظام في المداخلة أيضاً إلى أصل ثنوي . يقول : « المداخلة هو ان كل شيء قد يداخل ضده وخلافه » . ويقول : « قال أهل التثنية إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي ثبتها إبراهيم » . إن الأشعري في إيجاز يحاول أن يصل بين مذهب

---

(١٩) ابن حزم : الفصل جـ ٢ ص ١٣٩ وما بعدها .

[ص ٤٢٦]
النظام في المداخلة ، وبين أصل من الأصول وهو الامتزاج[٢٠] .

(رابعاً) نقد البغدادي: وينزع البغدادي أيضاً منزع ابن الروندي فيقول: « وأخذ من الثنوية قولهم بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب »[٢١] — وهذا الكلام يكاد يكون مردداً بقصته عن كتاب (فضيحة المعتزلة) .

ونجد أيضاً هذا عند فخر الدين الرازي ، فهو يحاول أن يصل بين الفكرتين .

(خامساً) نقد الإيجي ، صاحب المواقف : يذكر صاحب المواقف أن قدرة الله متعلقة بسائر الموجودات، أي أن هذا المذهب ، مذهب أهل السنة والجماعة ثم يأتي برأي مخالفيه فيقول : « وخالف ذلك طوائف . الاولى الفلاسفة ؛ قالوا : إنه تعالى لا يصدر عنه مباشرة إلا أثر واحد لأنه واحد . والثانية المنجمون ؛ قالوا : المؤثر في عالم العنصريات هو الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع المختلفة. الثالثة الثنوية؛ قالوا: إنه تعالى لا يصدر عنه إلا الخير ، أما الشر فمن عند الإنسان . الرابعة النظامية ؛ قالوا: إنه تعالى إنما يقدر على الفعل الحسن لا القبيح[٢٢] . وصاحب المواقف هنا لا ينسب قول النظام صراحة للثنوية ، ولكنه يرتبه معهم ترتيباً في السياق لا يخفى مدلوله .

رأينا فيما سلف تهافت فكرة التماس مصدر العدالة عند النظام لدى الثنوية. وهذا يؤدي بنا إلى التساؤل عن مصدر هذه الفكرة في غير المذاهب الثنوية . أي هل نستطيع أن نلتمس لها مأخذا لدى اليونان ؛ ونحن لا نجد لهذا المذهب

[ص ٤٢٧]
شبيهاً عندهم . حقاً لقد ذهب أفلاطون إلى القول بأن مثال الخير لا يصدر عنه

---

(٢٠) الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ٣٧٤ .
(٢١) البغدادي : الفرق ،. ص ١١٤ .
(٢٢) الايجي : شرح المواقف جـ ٨ ص ٦٠ — ٦٤ .

إلا الخير ، ولكن الفكرة لا نجدها في صورتها الكاملة لديه ، ويستبعد كثيراً أن يكون النظام قد أخذ عنه . ثم أننا لا نجد لها أيضاً شبيهاً عند أرسطو ، ولا الرواقية من بعده ، وبهذا نستطيع الجزم بأن الفكرة أصيلة في جوهرهـــا وتفاصيلها .

الارادة الالهية :

ينكر النظام إضافة الإرادة إلى الله إضافة حقيقية ، ذلك لأن الإرادة في إطلاقها على الله على نوعين : إما إرادته لأفعاله ، وإما إرادته لأفعال عباده . أما إرادته لأفعاله فتفسر بأنه خلقها وأنشأها ؛ « إن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناها أنه كونها ،وإرادته للتكوين هي تكوين»[٢٣] . أما إرادته لأفعال عباده فمعناه أنه آمر بها أو مخبر أو ناه عنها ؛ « الوصف له بأنه مريد لأفعال عباده فمعناه أنه آمر بها والأمر بها غيرها ،نقول إنه مريد للساعة ،معنى ذلك أنه حاكم بتلك الساعة مخبر بها ،وينبغي أن نلاحظ أن إرادته لأفعاله هي أفعاله ، فإرادة التكوين هي التكوين ، ولكن فيما يخص أفعال العباد يقول : « إن الأمر بأفعال العباد والحكم بها غيرها »[٢٤] . أي أنّ أمر الله أن يعمل ،ونهيه عنه غير حدوث الفعل ، أو عدم حدوثه من المخلوق ، وفكرة عدم الإضافة الحقيقية للارادة إلى الله ، نشأت عند النظام من أنه تصور أن الإرادة تستلزم حاجة من جانب المريد ، تعالى الله عن ذلك .

خلق العالم :

ذهب النظام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن:

---

(٢٣) مقالات الاسلاميين ص ١٩٠ .

(٢٤) نفس المصدر ص ١٩١ .

[ص ٤٢٨]

معادن ونبات وحيوان وإنسان ، ولم يتقدم خلق إنسان خلق إنسان آخر حتى آدم نفسه . أما التقدم والتأخر فلا يكون في وجودها أو في حدوثها، إنما في صدورها عن أماكنها ، أي أن الله أكمن بعض الموجودات في بعض ، فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أي حدثت لها حركة ، وليست هذه الحركة حركة النقلة عنده بل هي مبدأ تغير . يقول الشهرستاني : « إنه يثبت الحركة في وضع كما يثبت الفلاسفة الحركة في الكيف والكم والوضع والأين » . أي في بعض المقولات الأرسطية ، على أن هناك خلافاً كبيراً بين النظام وأرسطو ، فهو يقصر الحركة على الوقت ولا يأخذ بالمقولات الأرسطية . وقد تنبه الشهرستاني إلى هذا فقال : « إن له في الجواهر وأحكامها خبط مذهب يخالف مذهب المتكلمين والفلاسفة »(٢٥) . ويضيف ابن الروندي إلى هذا إنه محال « عند النظام في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً » . وينقض الخياط هذا نقضاً شديداً ، ويقول إن النظام كان يذهب إلى أن الله يقدر على أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ، ولا إلى نهاية ، ثم إذا كان الله قد خلق الموجودات جملة فإن آياته ومعجزاته لم يخلقها إلا وقت حدوثها (٢٦) .

(١٠)

[ص ٤٤٤]

العالم إذن تحكمه تلك المعاني ، والمقصود بالعالم هنا العالم الطبيعي ، فكل ما فيه أعراض ، إنما تتسق في شجرة المعاني « الكبرى البسيطة ، وهذه الأعراض متناهية ، فما هو إذن التفسير النهائي لهذه المعاني — تنكب الباحثون الأقدمون كما سنرى فيما بعد هذا التفسير ، ولكن هناك نص رائع عند معمر لم يتنبه إليه الباحثون وهو أن صفات الله معاني » . فالمعاني إذن هي الصفات الإلهية ، وهذه

---

(٢٥) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٤ .
(٢٦) الخياط : الانتصار ص ٣٢ — ٣٥ .

المعاني بسيطة ، وذلك لأن صفات الله بسيطة ، وهذه المعاني غير متناهية العدد وصفات الله غير متناهية العدد ، وهذه المعاني لا إلى غاية ، وصفات الله لا إلى غاية . وهذه المعاني .. اعتبارات ذهنية .. لأن الصفة هي اعتبار ذهني ، تعود إلى الذات . وبهذا حل معمر مشكلة الصفات بهذا الدقيق من الكلام وهذا الغامض منه . ولم يتنبه الخياط لهذا ، وظن أن معمـــراً أراد « تثبيت الحركة

[ص ٤٤٥]

إذا كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى الأعراض، فأراد حياطة دلائل الحدث عند نفسه». ومما لا شك أن معمرا أراد أن يثبت الحركة، وأنها حادثة، وتنتهي، ولكن المعنى باق ، وهو الذي يحركها . ولكن الخياط أدرك أن معمراً قرر هذا « لعنايته بالتوحيد ونصرته له » (٢٧) .

ولم يفهم ابن الراوندي هذا على الإطلاق حين ذكر أن معمراً « كان يزعم أنه ليس يقع فعل في العالم إلا ومعه ألف ألف فعل وما لا يتناهى من الأفعال . ومحال عنده في قدرة الله وفي قدرة غيره أن يفعل فعلا واحداً في وقت واحداً أو مائة ألف فعل ؛ ولا بد عنده لمن فعل فعلاً واحداً في وقت واحد من أن يفعل صفة ما لا يتناهى من الأفعال »(٢٨) . لم يدرك ابن الروندي فكرة معمر في المعاني اللامتناهية ، وهي صفات الله الإعتبارية ، وأنه إذا كانت الأعراض في العالم الطبيعي متناهية ، فان علة الأعراض ، هي الصفة الإلهية أو بمعنى أدق الذات (٢٩) .

كما ان ابن الروندي أيضاً ذكر أن معمرا يقول بأن الأمراض والسقام من فعل غير الله ، وكذلك فيما يصيب النبات ، وهذا خطأ.« إن معمرا كان يزعم أن الله الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه ، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمه وكان يزعم أن الله المصيب للنبات والزرع بالمصائب التي تكون من قبله ، فأما

---

(٢٧) الخياط : الانتصار ، ص ٥٥ .
(٢٨) نفس المصدر ص ٥٤ .
(٢٩) نفس المصدر ، ص ٥٦ .

من أصاب الزرع من ظلم الناس وجورهم ، فإن الله من ذلك بريء وهو من فاعله من ظلمة الناس . كما أن معمراً يذهب إلى أن الله «خلق الموت والحياة».

(١١)

[ص ٤٥٢]

أما العلم — وهنا نجد معمراً يطبق نظريته في المعاني فيقول « إن الباري عالم بعلم ، وأن علمه كان علماً له معنى ، وكان المعنى لا إلى غاية ؛ وكذلك قوله في سائر صفات الذات ، فقال في الله عز وجل بالمعاني ،وإنه عالم لمعان لا نهاية لها قادر حي سميع بصير لمعان لا غاية لها».وهذا يوضح لنا تماماً ما سبق أن قلناه عن المعاني عند معمر أنها صفات الذات ، أو هي إعتبارات ذهنية ؛ وأن علم الله له معنى ، ولما كان العلم هو الذات والذات هي العلم ، والذات لا نهائية ، فالعلم أو المعاني المتصلة بالعلم لا نهائية . ولكن كيف يتحقق العلم ؟ .

ينقل الشهرستاني عن جعفر بن حرب أن معمراً كان يقول « إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه ، لأنه محال أن يكون العالم والمعلوم واحداً ومحال أن يعلم غيره ، كما يقال محال على أن يقدر على الموجودات من حيث هو موجود».

[ص ٤٥٣]

وينقل ابن الروندي عن معمر أنه كان يقول « إن من زعم الله يعلم نفسه فقد أخطأ ، لأن نفسه ليست غيره ولا بد أن يكون المعلوم غير العالم ».وهنا تتضح لنا فكرة معمر ؛ إنه ينكر علم الله لنفسه ، لأن هذ يقتضي وجود العالم والمعلوم ، أي وجود تثنية في الذات الإلهية ، ومن هذه الوجهة من النظر ، أنكر علم الله لنفسه ، أما علمه لغيره فيشرحه الشهرستاني بأن الرجل كان يميل إلى « الفلاسفة ؛ والفلاسفة ترى أن علم الله ليس علماً انفعالياً ، أي لا ينفعل تبعاً للمعلوم ؛ بل علمه علم « فعلي » فهو من حيث هو عالم ، وعلمه هو الذي أوجب الفعل ، وإنما يتعلق بالوجود حال حدوثه لا محالة ، أي لا يجوز تعلق العلم بالمعدوم على استمرار عدمه ، إنما يتعلق علم الله بالموجود . ويرى

الفلاسفة ، أن الله علم وعقل، وكونه عقلاً وعاقلاومعقولاً شيء واحد » .
أثر هذا ، فيما يرى الشهرستاني، في معمر فذهب إلى القول بأن الله لا يعلم نفسه ولا يعلم غيره ، ويورد الشهرستاني قول عباد بن سليمان وهو يشرح مذهب معمر بأنه « لا يقال يعلم نفسه ، لأنه يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم، ولا يعلم غيره ، لأنه يؤدي إلى أن يكون علمه من غيره تحصل [٣٠] » والعلم هو الذات والذات هي العلم ، لا انقسام فيها ولا تعدد ، وهي فوق العلم فلا هي في حاجة إلى أن تعلم ذاتها ، ولا أن تستمد علمها من الحادثات المعلومات.

ومن العجب أن المصدر المعتزلي الوحيد الذي بين أيدينا ينكر نسبة هذا المذهب إلى معمر ؛ فيقول الخياط رداً على ابن الرونديّ « وكيف تكون حكايته عن معمر صحيحة ، والإنسان عند معمر قد يعلم نفسه وليست غيره . فكيف يحيل أن يكون الله جل ذكره يعلم نفسه ، لأن نفسه ليست غيره » [٣١] وندهش

[ص ٥٥٤]
أن يذكر أعداء المعتزلة المذهب صحيحاً ، ثم يقومون بإلزامات خاطئة عليه ويأتي مؤرخ المعتزلة ، فيورد المذهب خاطئاً ، ولا يستنتج منه شيئاً .

وينكر معمر القدرة . ويذكر الأشعري أن المسلمين جميعاً إلا معمرا أجمعوا على أن الله قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض .

وفي موضع يذكر أن معمراً يقول بالتعجيز لله ، فلا يصفه بأنه قادر إلا على الجواهر ، أما الأعراض فلا يوصف الله بالقدرة عليها ، وأنه ما خلق حياةولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً ؛ وأن هذا كله « فعل الجواهر بطبائعها ». ويعلل معمر هذا بأن « من قدر علىالحركة قدر أن يتحرك ومن قدر على السكون ، قدر أن يسكن كما أن من قدر على

---

(٣٠) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٩٢ .
(٣١) الخياط : الانتصار ، ص ٥٣ .

الإرادة قـــدر أن يريد وان الباري قد يريد ويكره ، وذلك قائم به لا في مكان وكذلك تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادة »[٣٢] .

هنا يتبين لنا العلة في أن معمراً ينكر قدرة الله على الأعراض . إنه يريد تنزيه الله عن المكان ، لأن المكان يستلزم التحرك والسكون ، والله منزه عن الحركة والسكون ، فإذا قـــدر الله على العرض – عرض الحركة – لحقـــه عرض الحركة إن من يحرك ، يتحرك ، ومن يسكن ، يسكن ، والله منزه عن هذا .

وكما أنكر معمر إطلاق القدم على الله ، أنكر إطلاق القدرة عليه . إن قدرة الله فقط إنما تجوز في منح الوجود للمعدوم ، منح الوجود للمادة شبه الأولى التي منها تنبع الموجودات ، أما الموجود من حيث هو حادث في الوجود فلا تتعلق به قدرة الله ، وإلا تعلقت بحادث .

وقد هاجم ابن الروندي معمرا هجوماً عنيفاً في قوله بفعل الجواهر لطبائعها ؛

[ص ٥٥٤]

يقول « وكأن معمر يزعم أن ألوان السموات والأرض وما بينهن وكل ذي لون وطعومهن وأراييحهن وحرهن وبردهن فعل لغير الله ، وأنه لا يقع من حيّ قادر مميز ولا يفعله إلا الموات الذي ليس بعالم ولا قادر » ، ولكن الخياط يرد عليه بنص رائع يقول فيه « أن معمرا كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للاجسام طباعاً ، على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً . وكان يزعم مع ذلك أن الله هو الملون للسماء والأرض ولكن ذي لون ، بأن فعل تكوينها »[٣٣] بل إن الخياط يرد أيضاً بأن ابن الروندي يوافق معمراً في أفعال الطبائع فيزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون وتأليف

---

(٣٢) الاشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٥٤٨ – ٥٤٩ .
(٣٣) الخياط : الانتصار ، ص ٥٣ ، ٥٤ .

واختراق ومماسة ومباينة فعل غير الله ، وأنه لا يقع من الحي القادر المميز ولا يقع إلا من الموات الذي ليس بعالم ولا قادر و لا حي ، فكيف يعيب معمراً بقول هو يقول به .

ويشرح الشهرستاني المذهب فيذكر أن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام فأما الأعراض فانها من اختراعات الاجسام ــ أما طبعاً كالنار التي تحدث الإحراق ، والشمس التي تحدث الحرارة والقمر الذي يحدث التلوين ؛ وإما اختيارا كالحيوان ، يحدث الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق [٣٤] .

---

(٣٤) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٨٩ .

(٩٥/٢٠) ب

النشّار ، الدكتور علي سامي :

- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ،

الجزء الثاني ، (طبعة ثانية) ،

الاسكندرية ١٩٦٤ .

(١)

[ص ٢٤١]

ينقل إلينا (*) الأشعري والبغدادي عن ابن الروندي القول الآتي: « وحكى ابن الروندي في بعض كتبه عن هشام أنه قال : بين الله وبين الأجسام المحسوسة تشابه من بعض الوجوه ، ولولا ذلك ما دلت عليه ، ولكنه لا يشبهها ولا تشبهه[1] ». هل أراد هشام بن الحكم بهذا أن يقول : أن الأجسام المحسوسة هي برهان على وجود جسم كلي عام لا محسوس ، أو أن هناك منهجاً صاعداً لديه، يذهب من الجزئي إلى الكلي ، ومن المحسوس إلى المعقول ، ومن الصور الجزئية

(*) ننقل مناقشات الدكتور النشار بلا تعليق ، كما فعلنا مع نصوص الجزء الاول .

(١) الاشعري : مقالات ، ج ١ ص ٣٢ ، ٣٣ . والبغدادي : الفرق ، ص ٤١ .

للمثال ؟ هل هنا نوع من الأفلاطونية ؟ ثم أن الشبيه ، يدرك الشبيه فالجسم يدرك جسماً ، وإن خالفه في الحقيقة : هذا تفسير .

(٢)

[ص ٢٤٦]

ولكن فيما كل هذه الإلزامات ؟ إن هشام بن الحكم يقول جسم لا كالأجسام ، وليس هنا اشتباه ولا مشتبه ، ويقر ابن حزم بهذا فيقول : « إنه ليس مشتبهاً ولكنه ألحد في أسماءِ الله ، إذ سماه بما لم يسمى (!) به نفسه ، وأما من قال : إنه كالأجسام ، فهو ملحد »[٢] .

أما الخياط فيقول : « إن هشام بن الحكم يذهب إلى أن القديم جل ثناؤه جسم ، فأبطل دلالة الأجسام على الحدث بحكمه أن منها ما هو قديم» ؛ وهو ينسب قول هشام إلى الديصانية[٣] . ونستنتج من هذا أن الجسم عند هشام بمعنى الموجود ، فكل موجود جسم . أما عن الله فيورد الخياط عن ابن الروندي قول هشام « وهو أن الله جسم لا يشبه الأجسام في معانيها ولا في أنفسها ، غير متناهي القدرة ولا محدود العلم لا يلحقه نقص ولا يدخله تغيير ، ولا تستحيل منه الأفعال ، لا يزال قادراً عليها ، وهذا هو تفكير هشام بن الحكم . الوجود كله جسم ، والله موجود ، فهو جسم ، ولكنه لا كالأجسام . ولكن المشكلة تبدو فيما يقول الخياط من أنه « كيف يجوز للرافضة القول بأن الله جسم لايشبه الأجسام مع القول بأنه يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد وأنه ذو صوت وقد وهيئة»[٤] ، وليس بين أيدينا من النصوص ما يوضح موقف هشام من اعتراض الخياط هذا .

---

(٢) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ص ١٢٠ – ١٢١ .
(٣) الخياط : الانتصار ، ص ٤٠ – ٤١ .
(٤) نفس المصدر ، ص ١٠٦ – ١٠٧ .

(٣)

[ص ٢٥٠]

ويرى الخياط أن السكاك تلميذ هشام بن الحكم استمر في اعتناق رأي أستاذه، وأنه ناقش جعفر بن حرب وأن جعفرا ألزمه قياس القدرة والحياة على العلم . وحينئذ يكون الله غير قادر وغير حي ، ثم خلق لنفسه القدرة والحياة. وليس لدينا مع الأسف كتب هشام بن الحكم أو السكاك حتى نحكم على رأيهما في مسألة القدرة والحياة ولكن مما لا شك فيه أن هشام بن الحكم لم يرض قط أن يؤمن بقدم العلم ، بل قال بحدوثه حتى يتجنب خطأ المعتزلة الأكبر في إحاطة الله بالمعلومات . ان المعتزلة حين نادوا بأن الله عين الصفة والصفة هي عين الله ، وبالتالي إن العلم هو الذات بقولهم الذات هو العلم ، وقعوا في خطأ عبر عنه ابن الروندي بقوله « إن الله متناهي القدرة والعلم » ذلك أن المعلومات متناهية ، محدودة ، محصاة محاط بها ، فهل أحاط بها بعلم محدود، فاتهام هشام بن الحكم للمعتزلة صحيح ، وإذا أحاط بها بعلم غير محدود ، فكيف يتفق هذا مع قول المعتزلة وأبى الهذيل أنها محدودة ومحصاة ومحاط بها . وإن قال إن معلومات الله ومقدراته غير محدودة وغير محصاة ، شاركت الذات في صفاته ، لا تعطيني نصوص هشام هذا الحل صراحة ، ولكنه هو التفسير الوحيد لآرائه في هذه المسألة من دقيق الكلام وجليله .

(٤)

[ص ٢٥٢]

ثم يقدم لنا الخياط عن ابن الروندي النصوص الآتية والتي أرجح أنها لهشام ابن الحكم « إنه إن كان لم يزل عالماً بدقائق الأمور لنفسه ، فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه ، لأنه الآن عالم بذلك ، وما علمه الآن فهو لم يزل عالماً به.

ــ ثم يقول، أيضاً ــ فإن زعموا أن الله يعلم لنفسه أن الجسم متحرك إذا تحرك ،

ويعلم لنفسه أن الجسم ساكن إذا سكن من غير أن يحدث له علم ، فلما أنكروا أن يكون الجسم متحركاً إذا خلي مكانه وفرّغه ، ساكناً إذا صارفيه وتثبت من غير أن يحدث له حركة وسكون»، ويقول ابن الروندي « فهذا بعض ما يحتجّ به هشام في القياس » .

ومن الواضح أنه يريد في النص الأول أن يلزم المعتزلة بأن انكار حدوث العلم سيؤدي إلى القول بقدمه ، وكما أن المعتزلة تنكر أشد الإنكار حدوث العلم ، فانها تنكر قدمه.يقول الخياط « إنه لما فسد أن يكون القديم جل ثناؤه عالماً بعلم محدث لما بينا ، وفسد أيضاً أن يكون عالماً بعلم قديم لفساد قدم الأثنين ، صح

[ص ٢٥٣]

وثبت أنه لم يزل عالماً بالأمور دقيقها وجليلها على ما هي عليه من حقائقها لنفسه لا بعلم ». إذن كيف يرد المعتزلى الزام هشام بن الحكم؟ يرى الخياط أن الله كان ولا شيء معه وأنه « لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام ، وأنه بعد خلقه لها ستتحرك وتسكن » وأنه « لم يزل يعلم » أنها متحركة إذا حلتها الحركة ، ساكنة إذا حلها السكون . « فهو لنفسه » لم يزل يعلم ، أن الجسم قبل حلول الحركة فيه سيتحرك ، وأنه في حلول الحركة فيه متحرك . فعلمه لنفسه إذن غير حادث وغير متغير ولكن المتغير هو حركة الأجسام . « وإنما اختلفت العبارة عن العلم لاتصالها بالعبارة عن اختلاف أحوال الجسم ، فلما كانت أحوال الجسم مختلفة ، اختلفت العبارة عنهـــا ، ثم اتصلت العبارة عنها بالعبارة عن العلم بها ، فاختلفت العبارة عن العلم بها ، لاختلاف ما اتصلت به العبارة عنها»، أما العلم فلا يختلف ولا يتغاير . « فالله جل ذكره لم يزل عالماً بالجسم ولا يزال عالماً به وبما يحله — وقول القائل يكون الجسم وهو كائن وقد كان ويتحرك الجسم وهو متحرك وقد تحرك — إنما هو عبارة عن الجسم وعن اختلاف أحواله ، ولكن إذا ذكر العلم مع اختلاف الجسم ، اختلفت العبارة عنه لاختلاف ما ذكر معه ، فأما العلم به في الحقيقة فمتقدم غير حادث .

أما النص الثاني — فيكاد يجيب عليه الخياط بما رد على النص الأول[٥]. أما الحجج النقلية، فينقل ابن الروندي نصوص هشام نفسها، يقول « وقد احتج من القرآن بقوله عز وجل (لننظر كيف تعملون) وبقوله (الآن خفف عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً) . قال : فكما أن التخفيف حدث الآن؛ فكذلك العلم بضعفهم . لأن الكلام الثاني معطوف على الأول » ؛ هذه دلائل من

[ص ٢٥٤]

القرآن. ثم يقدم لنا شاهداً من الاجماع بقول المسلمين « الدنيا دار محنة ، وإنما خلقت ليمتحن العقلاء فيها » ويقول هشام « وليس يصح الامتحان فيها ، لمن لم يزل عالماً في الحقيقة قبل امتحانه إياها » .

ولو جاز أن يمتحن الشيء من يعلمه من جميع وجوهه « جاز أن يتعرفه من يعلمه من جميع وجوهه فلما فسد تعرفه ممن لم يبق عليه من العلم به شيء فسد امتحانه ممن قد أحاط علمه بجميع حقائقه ، فان كان الله لم يزل عالماً بكفر الكافرين ، فما معنى إرسال الرسل اليهم » وما معنى الاحتجاج عليهم ، وما معنى تعريضهم لما قد علم أنهم لا يتعرضون له ؟ هل يكون حكيماً من دعا من يعلم أنه لا يستجيب له، ومن يرجو اجابته؟ ثم يقول هشام — مستنداً مرة أخرى إلى آية قرآنية يدعم بها حدوث العلم — وما وجه قول الله لموسى وهارون (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) هل يجوز مثل هذا الكلام ممن علم أن التذكرة والخشية لا تكون منه ، وهل يصح إلا من المتوقع المنتظر ؟ »

وقد أثار هشام بن الحكم بآرائه هذه المعتزلة فمضوا ينا قشونها أشد النقاش، وقد حفظ لنا الخياط جملة هذه الآراء الهشامية وردود المعتزلة عليها[٦] .

---

(٥) **الخياط : الانتصار ، ص ١١١ — ١١٥ .**

(٦) **نفس المصدر ، ص ١١٥ — ١٢٣ .**

(٢١/٩٦)

عزمي ، عمر :

– نشرة « كتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ، جمع ابن ماتويه » ،

القاهرة ١٩٦٥ [١] .

(١)

[من تعليقات الناشر على اسماء الفرق والملل الواردة في اصل الكتاب]

[ص ٤٢٩] ... المجسمة ، هم الذين قالوا : ان الله – تعالى – جسم ممدود عريض عميق طويل ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، نور ساطع ، له قدرٌ من الاقدار بمعنى ان له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه وهو يتحرك ويسكن ويقعد ويقوم .

وحكي عن ابن الراوندي أنّه قال : هو جسم لا كالاجسام [٢] ، ومعنى ذلك أنه شيء موجود .

---

(١) **Al-Muhit Bi'l-taklif** by al-Qadi Abdul'Gabbar, Edited by Omar **Azmy, Cairo 1965.**

(٢) **أصل هذه المقولة انها منسوبة الى هشام بن الحكم ، كذا المشهور ، ولم نعثر فيما بين**

(٢)

[من تعليقات الناشر على تراجم اسماء الرجال الواردة في أصل الكتاب]
... [ص ٤٣٤] ...

ابو الحسين الخياط [٣] ، وهو ابو الحسين عبد الرحيم الخياط ، استاذ أبي القاسم البلخي [٤] ، من الطبقة الثامنة ، وله كتب كثيرة في النقد [٥] على ابن الراوندي .

أيدينا على ما يؤيد نسبتها الى ابن الريوندي . قارن كتابنا
Ibn ar-Rîwandî, pp. 143, 144, 279.

(٣) **انظر كتابنا السابق** **Op. cit.,** p. 48, note 79.

(٤) Ibid., p. 51, note 99.

(٥) **كذا ! والصحيح : النقض .**

(٢٢/٩٧)

العثمان ، الدكتور عبد الكريم :

ـ مقدمة (شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار) ،

القاهرة ١٩٦٥ .

[ص ٣٣]

ونحن نقدم هذا الكتاب [١] للقراء وكلنا ثقة في أنه سيخدم الفكر والثقافة الإسلامية العربية المعاصرة خدمة جليلة ... إذ يكون بين أيدي القراء ولأول مرة بعد قرون طويلة كتاب مطبوع يعرض فكر الاعتزال بصورة متكاملة بقلم عالم فاضل من كبار رجالهم ، فقد عرفنا المعتزلة حتى الآن عن طريق خصومهم في الرأي والأشاعرة بوجه خاص . ونحن لا نزعم أن خصومهم كانوا متجنين عليهم حين نقلوا آراءهم فقد كان منهم المنصفون ، وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري ، في مقالات الإسلاميين ، ولكننا نظن أن

---

(١) لقد رجعت الى كتاب شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، في كتابي تاريخ ابن الريوندي الملحد ، النص ٥/١٢/١ ، ص ٩٣ ـ ٩٤ . وقد أهملت وقتها ذكر رأي محقق الكتاب المذكور الدكتور العثمان بخصوص الاعتزال كنظرية ومنطلقاتها من كتاب الانتصار للخياط . لكني أذكره هنا لخطورته مع أنه لا يستند الى علم متين بظروف ظهور كتاب الانتصار .

الاخلاص للحقيقة ، وإعطاء صورة دقيقة عن أي مذهب يجب أن يتلمس أولاً عند أصحاب هذا المذهب نفسه ، ولا نظن أن كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط الذي نشره الأستاذ نيبرج (سنة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م) يستطيع أن يسد هذا الغرض لأنه لا يقدم الاعتزال كنظرية متكاملة بقدر ما يعرض من الردود على المسائل التي أثارها ابن الراوندي المعتزلى الذي ارتد إلى الملحدة والرافضة ، والذي ألف ضدهم كتاباً سماه « فضيحة المعتزلة »[٢] معارضاً كتاب الجاحظ « فضيلة المعتزلة »[٣] .

---

(٢) يراجع كتابنا : Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, ch. iv, passîm. المخصص اولا وبالذات لهذا الكتاب .

(٣) انظر : Ibidem, ch. i ، فهناك تفصيلات حول القيمة التاريخية لكتاب الجاحظ هذا.

(٢٣/٩٨)

نيكسون ، رينولد الن :
– تاريخ الأدب العبّاسي ،
ترجمة الدكتور صفاء خلوصي ،
بغداد ١٩٦٧/١٣٨٧ [١] .

(١)

[ص ١٦٦]

ولقد القي مؤخراً ضوء جديد على طبيعة حركة المعتزلة بنشر « كتاب الانتصار » للمعتزلي الخياط [٢] ، وهو كتاب جدلي من القرن الثالث للهجرة – التاسع للميلاد ، موجّه ضد المفكر الشيعي الحرّ ابن الراوندي ...

(٢)

[ص ١٧٦]

يكرس أبو العلاء المعري الذي كان هو نفسه ناقداً جريئاً ومتهكماً

---

(١) قارن الاصل الانكليزي Nicholson, R.A., A Literary History of the Arabs, Cambridge 1930, pp. 474, 375. ، فالترجمة العربية هي للنصف الثاني من الكتاب . انظر الاصل

(٢) طبعة ايج . ايس . نيبرك ، القاهرة ١٩٢٦ [كذا ! الصحيح ١٩٢٥].

ازاء المبادىء الاسلامية ، قسماً ممتعاً من « رسالة الغفران » للزنادقة [٣] ، فيذكر أشياء عديدة قاسية عنهم ، والمقصود منها بلا شك ذر الرماد في عيون الجماعة الشاكّة فيه .... (فيذكر من بين هؤلاء الزنادقة) ابن الراوندي الذي صمّم كتابه الموسوم بـ « الدامغ » لانكار اسلوب القرآن المعجز ...

(٣)

[ص ٣٢٧]

« قال ابن قاضي شهبة : زنادقة الدنيا اربعة : [٤] بشار بن برد وابن الراوندي وابو حيان التوحيدي وابو العلاء المعري » [العماد الحنبلي ، شذرات الذهب ، ١/٢٦٥ ، (في احداث سنة سبع وستين ومائة)] .

---

(٣) راجع ما قلناه في التعليق على نص رسالة الغفران ، كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ١٠٨ وما يليها .

(٤) كذا ! ان تحقيقنا للنصوص دائما يسوقنا الى ان زنادقة الاسلام ثلاثة ، راجع كتابنا Ibn ar-Rîwandî, p. 58, note 123.
ان التجاوز في اضافة بشار هنا عند القدماء يشبه تجاوز المحدثين في اضافة آخرين ، كما لاحظنا في المجلد الاول ، ص ١٨١ .

(٩٩/ ٢٤)

العثمان ، عبد الكريم (الدكتور) :

– قاضي القضاة عبد الجبّار ،

بيروت ١٩٦٧ .

(١)

[ص ١٧٨]

...نظرية الرازي الطبيب ، والمتوفى سنة ٣٢٠ هـ [في إنكار النبوة][١]

... وبمثل هذا [ص ١٧٩] الرأي قال ابن الراوندي[٢] ولا شكّ انّ الرازي وابن الراوندي [٣] ينضحان من مصدر واحـــد هو التعاليم البرهمية والآراء

---

(١) يراجع الدكتور عبدالرحمن بدوي ، من تاريخ الالحاد في الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ١٩٨ – ٢٢٧ ، فتأثر الدكتور العثمان واضح بما قاله بدوي ، ولو انه لم يشر لذلك .

(٢) ان هذه التبعية غير صحيحة ، فالرازي ، الذي ظهر بعد ابن الريوندي ، قد تابعه في هذا الزعم وطور رأيه ، لا أن يقال أن الراي المذكور ينسب اولا للرازي . ولغرض ادراك الدقة في التعبير المطلوب ، قارن بين نص الدكتور العثمان الركيـك هنـــا بما سبق ان اقتبسناه عن الدكتور بدوي في كتابه « الانسانية والوجودية في الفكر العربي »، ص ٥٣ [الشذرة (١)] .

(٣) يشير الدكتور العثمان الى مصادره هنا : [صاعد ، طبقات الامم ، ص ٢٣ ، ابن القفطي، ص ٢٧١ ، وابن أبي أصيبعة ، ص ٣٢٠ ، ورسائل الرازي ، ص ١٨٢ ففيه اشارة الى

المانوية . وقد أشار صاعد صراحة إلى تأثير البرهمية على فكر الرازي .

(٢)

[ص ١٨٧]

... ثمّ عني القاضي [٤] عناية خاصة بما يسمّى بالإخبار عن الغيوب ، وذلك للردّ على ما وجهه منكرو النبوّة ، وعلى رأسهم ابن الراوندي ، من هجوم على معجزة القرآن بحجـّة أنّـه ليس معجزة من حيث بلاغته وفصاحة ألفاظه ، اذ لم يروا مستحيلاً أن يوجد بين فصحاء العرب من يستطيع القول بمثله ، وأضافوا : اذا كان القرآن معجزة للعرب لأنّـه غاية في الفصاحة ، فما وجه إعجازه لغير العرب ، كالفرس وعموم الأعاجم ؟

(٣)

[ص ٢٤١]

... ويـتّـهـم القاضي [٦] هشامَ بن الحكم وابنَ الراوندي وعيسى

كتاب الذرة (؟!) الذي يفكر فيه ابن الراوندي النبوة]. واشارة العثمان الى كتاب «الذرة» غلط مبين ، فالمذكور في رسائل فلسفية لابن بكر محمد بن زكريا الرازي (نشرة الاستاذ باول كراوس ، القاهرة ١٩٣٩ ، ١٨٢/١) هو كتاب الزمردة ، قارن نص كراوس المذكور في موضعه من كتابنا هذا المجلد الاول ص ١٠٦ .

(٤) اي : القاضي عبدالجبار ، المعتزلي .

(٥) يشير العثمان الى رأي القاضي في النبوة في كتاب المغني ٤/١٥ ظ ، ٩٣/١٧ .

(٦) القاضي عبد الجبار ، المعتزلي ، يبدو هكذا دائما يتهم هؤلاء بالمروق عن جادة العقيدة بالانحراف الى الثنوية والالحاد . قارن مثلا كتاب المغني ١/٢٠ ص ٣٧ س ١٥–١٩ . ويبدو أن الدكتور العثمان لا يعرف الصلة الحقيقية بين هؤلاء الاربعة ، وعلى الاخص بين الثلاثة الآخرين وابن الريوندي بالذات . وللتفصيلات أحيل القارىء الى كتابي
Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, ch. i, pp. 13, 14, 15, 16, 17.
فهناك نلاحظ بسهولة انهم من المنشقين عن المعتزلة ex-Mu'tazilites .

الورّاق [٧] وأبا حفص الحدّاد – وكلّهم ثنوية أو ملاحدة – بأنهم هم الذين تولوا كبر هذه الدعوى (!) ؛ وبينما يدّعي الشهرستاني [٨] أنّ النظّام المعتزلي هو أول القائلين بالنصّ الجلي على علي ، يرى القاضي [٩] أنّ ابن الراوندي بالذات هو أول الداعين إلى هذا القول [١٠] ، ثمّ جاراه من بعده أعداء الاسلام باطناً المتسترون بلباسه ظاهراً [١١] .

---

(٧) كذا (؟!) ، ولعله غلط العثمان ، وصحيحه أبو عيسى الوراق ؛ راجع القاضي عبدالجبار ، المغني ، ٢٠/١ ص ٣٧ ، وقارنه بنص في كتاب الشافي في الامامة للشريف المرتضى ، (ط. حجر ، [قزوين ؟] ١٣٠١/١٨٨٤ ، ص ١٢) ، يراجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ٩٨ س ١٠ – ١١ .

(٨) يشير المؤلف الى [الملل والنحل ، ٥٧/١] .

(٩) يشير العثمان الى [المغني ، ٢٠/٦ ، ٤٨ ، ٤٩].

(١٠) لم يفطن العثمان الى أن ابا القاسم البلخي الكعبي قد ألمح الى هذا المعنى في كتابه « محاسن خراسان » ، راجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ٨٩ س ٤ – ٥ (والتتمة من قراءتنا لفراغ نص الفهرست ، الذي نشره الاستاذ Th. Houtsma) .

(١١) كذا (!) ، والذي قرأناه في معالم الرازي ، ان الذين تابعوا ابن الريوندي في هذا الشأن هم « الروافض الشيعة » ، انظر كتابنا تاريخ ابن الريوندي ، ص ١٨٠ .

(٢٥/١٠٠)

مطلوب ، الدكتور أحمد :

– القزويني وشروح التلخيص ،

بغداد ١٩٦٧ .

[ص ٥٩٢]

وجاء أخيراً محمد بن محمد عرفه الدسوقي (١٢٣٠ هـ) ووضع حاشية على مختصر السعد على تلخيص المفتاح [1] ... وكان الانتهاء منها يوم الجمعة لثمانية وعشرين من شهر شوال سنة ١٢١٠ هـ ....

[ص ٥٩٣]

... ولا تقف أهمية الحاشية عند البحوث البلاغية واللغوية ، وإنما تتعداها الى غيرها ، ففيها تعريف بالكتب ... وفيها مباحث تاريخية ... وفيها تراجم للشعراء .... ونجد هذا الاتجاه في كلامه عن أسر المتنبي ،

---

(١) يشير الدكتور مطلوب الى انه رجع الى « حاشية الدسوقي على شرح السعد [طبع على حاشية كتاب شروح التلخيص ، نشرة عيسى البابي الحلبي] ، القاهرة ١٩٣٧ ، الجزء الاول ، ص ٤٥٢ . واعترف باني ، مع ما بذلته من جهد للاطلاع على هذا الكتاب ، قد فشلت فلم أستطع على طبيعة الترجمة التي خصصها الدسوقي لابن الريوندي في حاشيته .

وترجمة الفرزدق ، والعباس بن الاحنف ، والجاحظ ، والصلتان العبدي ، والراوندي [٢] ...

(٢) كذا ! والصحيح : ابن ...

(٢٦/١٠١)

خشيم ، علي فهمي :
– الجبّائيان ، أبو علي وأبو هاشم ،
طرابلس (ليبيا) ١٩٦٨ .

(١)

[ص ٣٩ : في الحديث عن الاتجاه الالحادي في تاريخ الاسلام] [١]

... قال ابن عقيل ، أثناء حديثه عن ابن الراوندي ، ومؤلفاته في [ص ٤٠] الطعن على القرآن والاسلام : « وعجبي كيف عاش ، وقد صنف الدامغ ، يزعم أنّه قد دمغ به القرآن ؛ والزمرّد ، يزري به على النبوّات ، ثم لا يقتل ! وكم قد قتل لصّ في غير نصاب ولا هتك حرز ، وانما سلم مدة وعاش ؛ لأن الايمان ما صفا في قلوب أكثر الخلق ؛ بل في القلوب شكوك وشبهات » [٢] .

---

(١) الهوامش التالية من عملنا ، وحيثما علقنا ملاحظات المؤلف هنا حصرناها بين معقوفتين [ ] .

(٢) يشير المؤلف الى المنتظم لابن الجوزي ، ٦/١٠٠ ، والنص ذكرناه في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ١٥٥ س ٥ وما يليه ، مقارنا بنشرة الاستاذ Ritter في مجلة Der Islam, XIX, p. 4.

ولعلّ ابن الراوندي هذا هو أكبر ممثل للتيار الالحادي في هذا العصر [٣] ؛ وهو أحمد بن يحيى بن اسحاق الراوندي ، المتوفي سنة ١٩٨ هـ [كذا !] وفي تاريخ وفاته خلاف كبير [٤] .

كان ابن الراوندي معتزلياً طرده أصحابه بعد ماظهر من بدعه وزندقته . وقيل أنّه كان يطلب منهم رئاسة ، فلمّا لم ينلها انقلب عليهم وصار يخبط هنا وهناك ؛ فألّف لأغلب الطوائف المناهضة للمعتزلة ، كالرافضة مثلاً ؛ بل واليهود ، لقاء أجر كان يناله [٥] .

وأشهر كتب ابن الراوندي هو « فضيحة المعتزلة » [٦] الذي ألّفه ردّاً

---

(٣) من المدهش أن يتكلم مؤلف رسالة جامعية (= الماجستير) بمثل هذه الطريقة ، فهو هنا لا يختلف عن الاستاذ Nyberg ، الذي كان رائدا في هذا المجال ، وذلك بمتابعة آراء المعتزلة في ابن الريوندي ، دون تحكيم وتعقل وموازنة . وخشيم هنا يقول : « ذكر العنزلة [= المعتزلة] في كتبهم — وان كان ذلك بعد هذا العصر — أدلة ابن الراوندي على آرائه الالحادية ، وقد ردوا عليها . راجع كتاب ديوان الاصول لابي رشيد النيسابوري ، تحقيق ابي ريدة ، ص ٢٨٥ — ٢٩٤ » (!)

(٤) عجبا لاثباته سنة ١٩٨ هـ ، وهو ما لم يشر اليه المرحوم الاستاذ Paul Kraus ، كما يظهر من تعليق المؤلف على هذا الموضع ، حيث اشار الى مقالة Kraus في كتاب من تاريخ الالحاد ، ص ٧٥ — ١٨٨ ، الذي اقتبسناه كملحق لكتابنا هذا ، وهناك ص ١٨٠ عند بدوي تبعا لابن الجوزي والعباسي ان ابن Rivista degli Studi Orientali, XIV, p. 373 الريوندي توفي سنة ٢٩٨ هـ ، وهو ما رجحه المرحوم الاستاذ Nyberg ، ورفضه الاستاذ Kraus ، ويرجح سنة ٢٥٠ هـ ، وهذا الاضطراب عم كتب المحدثين أيضا ، قارن ايضا ، الخاقاني ، شعراء بغداد ، ٢/٧١ ، والزركلي ، الاعلام ٢٥٢/١ ، وعباس اقبال ، خاندان نوبختي ، ص ٨٧ ، وبروكلمان في كتابه Geschichte arabischen Litteratur, Suppl. vol. I, p. 240 ، وكحالة ، معجم المؤلفين ، ٢٠٠/٢ ، الخ ..! ويستحسن مراجعة كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ٩ .

(٥) هذا الاجمال كلام وجدناه في الاصل عند المتاخرين من مؤرخي سيرته وافكاره ، لاحظ كتابنا تاريخ ابن الريوندي ، نص المنتظم لابن الجوزي ص ١٥٣ ، وقارنه بمجموعة نصوص القرن الثامن الهجري ، الصفحات ١٩٣ — ٢١١ ، الخ ! والظاهر ان خشيم لم يعرف بدفاع ابي القاسم البلخي الكعبي ، والشريف المرتضى ، وابن خلكان ، قارن ايضا الصفحات ٨٤ ، ٨٧ ، ١٩١ .

(٦) يشير المؤلف هنا الى ان الخياط قد رد على هذا الكتاب في كتابه الانتصار . ولمعرفة طبيعة هذا الرد تراجع اطروحتي

Ibn ar-Rîwandî's K. Fadîhat al-Mu'tazilah, ch. ii, p. 31 ff. and ch. iii, p. 63 ff.

على كتاب الجاحظ « فضيلة المعتزلة » [٧] . كما يذكر من كتبه : الدامغ ، والتاج ، والزمرد ، والفريد [٨] ، والامامة ، وقضيب الذهب ، وعبث الحكمة [٩] ، وغيرها مما نقضه شيوخ المعتزلة ، وفي مقدمتهم أبو علي وأبو هاشم [١٠] .

[ص ٤١]

كان لابن الراوندي نزعة الحادية واضحة في آرائه التي وصلنا القليل منها [١١] . وكان لا يعتبر القرآن معجزة ، لا في نظمه ولا في أخباره ، ويقول عنه أنه من الممكن أن يؤتى بمثله [١٢] . وقد حاول هذا فعلاً فيما

---

(٧) للتفصيلات بشان كتاب الجاحظ ، قارن **Ibidem**, ch. i, pp. 23-27

(٨) هامش المؤلف [أو الفرند ــ انظر مقدمة د. نيبرج لكتاب الانتصار ، ص ٣٥] ، ورأى المرحوم الاستاذ Nyberg انما يستند الى قراءة الاستاذ Houtsma عندما نشر قطعة الفهرس ، انظر **WZKM,** 1889, vol. iv, p. 223 قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي ، ص ٨٨ ، وللمقارنة راجع الصفحات ١١٢ ، ١١٨ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢٣٠ .

(٩) يرجع المؤلف فيهذه التسمية الى المنتظم٦/٩٩، ثم يقول [ويكتب «نعت الحكمة»، أحيانا وهو خطأ] ! والصحيح ما خطاه خشيم ، والخطا ما رجحه أعلاه ، وهو يتابع المتاخرين، ناسيا القراءات المزدوجة عند المتقدمين ، ونحن نذهب الى ما يراه الاساتذة هوتسما وماسينيون وكراوس ، قارن :

a. Houtsma, **WZKM,** iv, p. 236.

b. Massignon, **La passion,** p. 617.

c. Kraus, **R.S.O.,** xiv, p. 361.

من ان القراءة الصحيحة هي « نعت الحكمة » ، وليس بصحيح ، بعد هذا ، ما نجده من قراءة « عبث الحكمة » ، أو « بعث الحكمة » ، أو « لغة الحكمة » ، فهي بين التصحيف والتحريف. ساتناول كل ذلك بالتفصيل في الحديث عن ببليوغرافيا ابن الريوندي ، في كتابنا القادم . كذلك انظر الآن كتابنا تاريخ ابن الريوندي ، ص ٨٦ تعليق ١١ .

(١٠) الجبائيان ، الاب والابن . راجع ردودهما على ابن الريوندي في نصوص كتابنا تاريخ ابن الريوندي ، في مواضع متفرقة .

(١١) يشير المؤلف الى مقالة الاستاذ Kraus [ص ٧٥ وما بعدها] .

(١٢) الاشارة الى المنتظم لابن الجوزي ، ٦/٩٩ وما بعدها . قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ١٥٣ وما يليها ، وبوجه خاص ص ١٥٦ ، ١٥٨ .

يبدو (١٣) : ويحكى أنّ له نقاشاً مع أبي علي [الجبّائي] ، سيأتي ذكره ان شاء الله .

(٢)

[ص ٥٧]

ساء وضع المعتزلة السياسي ... بعد .. الحركة الرجعية الّتي تزعمها المحدّثون . وتعاون أهل السنة – ويا للعجب – مع أشد الفرق عداوة لهم [و] تناقضاً معهم ، اعني الرافضة من الشيعة (١٤) .

---

(١٣) هذا افتراء من السيد خشيم على ابن الريوندي وعلى الاستاذ Nyberg ، وامامنا الآن ص ٢٧ من مقدمة كتاب الانتصار ، فلا نجد غير الاشارة الى أكثم بن صيفي . ولعلنا بهذا نستدل على تراكمات الافتراءات حول عقيدة ابن الريوندي عند المتأخرين ابتداء من ابن الجوزي ، فكلهم نسبوا اليه ما لم يقله ، كما فعل خشيم ، فلم يحاسبه المتحنون عند فحص رسالته لنيل الماجستير من جامعة عين شمس بمصر (!) ، والا لاصلح غلطه في فهم النص على أقل تقدير .

(١٤) علق خشيم في الهامش على هذا الموضوع [تظهر استعانة أهل السنة بردود الرافضة على المعتزلة واضحة في استغلال كتابهم لآراء الروافض . قارن ما اتى به عبد القاهر البغدادي في « الفرق بين الفرق » ، وما يقوله ابن الراوندي على لسان الرافضة في « الانتصار » للخياط] (!) ، فاي سفه يمكن ان يصدر عن قليل البضاعة كهذا المؤلف الغشيم فيعتبر موقف ابن الريوندي النقدي من المعتزلة صادرا عن « ترفض » ؟! ولو كان يعلم أن الشيعة ، ابتداء من القرن الرابع الهجري ، هم الذين تابعوا مقالات ابن الريوندي لما زعم ذلك ، ولو كان يعرف ان أهل السنة ، ابتداء من الاشعري والماتريدي اعتمدا على مقالات ابن الريوندي كناقد لفكر زملائه المعتزلة ، وليس كرافضي ، لما قال ان عبدالقاهر البغدادي استغل آراء الرافضة للتدليل على فساد آراء المعتزلة . لقد توصلنا ، فيما سبق ، الى رأي جديد هو ان كتّاب أهل السنة لم يستندوا على ابن الريوندي فقط ، لقد كان هجومهم على المعتزلة من خلال كتاب فضيحة المعتزلة ، كما كان هجومهم على الشيعة من خلال فضيلة المعتزلة كتاب الجاحظ المفقود . راجع للتفصيلات كتابنا :

Ibn ar-Rîwandî's K. Fadîhat al-Mu'tazilah, ch. ii, p. 59.

(٣)

[ص ٧٥]

ولعلّ ما اتصف به الجبّائي من قوّة الحجة والفصاحة ووضوح البرهان ، يظهر أكثر ما يظهر في كتاباته .

فقد حكي عن خراساني نزل أحد الخانات ، وكان هناك من يعرفه ، فسمع له في الليل من الصوت ما يجري مجرى التواجد . فصعد اليه ، فعرف حاله . فقال : إنّي كنت أتأمّل نقض أبي علي على ابن الراوندي في « الامامة » ؛ فلم أقرأ كلام أبي علي عليه . وقلت في نفسي : يا نفسي تكلفي الجواب عن ذلك ! فتعذّر عليّ . فلمّا نظرت إلى كلام أبي علي ، وجدته كالبحر الزاخر ، يورد عليه النقض والافساد حالاً بعد حال ؛ فلم املك نفسي ! [١٥] .

(٤)

[ص ٨٣]

[ومن مؤلفات أبي علي الجبّائي ...] :

كتاب « نقض الدامغ » . والدامغ كتاب لابن الراوندي طعن فيه على القرآن ، ونفى كونه معجزاً .

كتاب « نقض التاج » على ابن الراوندي كذلك .

كتاب « نقض الزمرّد » على ابن الراوندي كذلك .

كتاب « نقض قضيب الذهب » على ابن الراوندي كذلك .

---

(١٥) يشير المؤلف الى ان مصدره في هذه الحكاية هو الحاكم الجشمي ، ابو السعد ، في كتابه « شرح عيون المسائل » ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، بالقاهرة ، تحت رقم ب/٢٧٦٢٥ ، جـ ١ ، ص ٦٧ و [= ورقة ٦٧ أ].

كتاب « نقض عبث الحكمة » على ابن الراوندي كذلك [١٦] .

[ص ٨٤]

كتاب « نقض الامامة » على ابن الراوندي كذلك [١٧] . وهو من الكتب المهمة في موضوع الامامة . وكان ابن الراوندي قد ألّف « الامامة » للرافضة ، مقابل ثلاثين ديناراً ، ينصر فيه مذهبهم في الامامة والنصّ على علي بن أبي طالب [١٨] .

(٥)

[ص ٨٧]

... ثمّ يورد عبد الجبار ردّ أبي علي الجبّائي على ابن الراوندي ، ذكره — كما يقول — في جواب « الامامة » ، ودفع به ما ذهب اليه ابن الراوندي من أنّ « هذه الطائفة [= المعتزلة] لا مدخل [١٩] لها في الحديث ، وبيّن (أبو علي) كثرة المحدّثين من أصحابنا وكثرة المصنفين منهم » [٢٠] .

---

(١٦) مصادر هذه العنوانات هي اشارات ابن الجوزي في المنتظم ، ٩٩/٦ (كما أشار المؤلف)، كذلك قارن الاستاذ H. Ritter في مجلة Der Islam, xix, p. 3 ، ولاحظ كتابنا تاريخ ابن الريوندي ، ص ١٥٤ س ٥—٧ . وهناك نقرأ « نعت الحكمة » بدلا من «عبث الحكمة» (!) فلاحظ .

(١٧) يشير المؤلف الى القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه المغني ، كتاب [اعجاز القرآن]، تحقيق المرحوم امين الخولي ، جـ ١٦ ، [ص ١٥٢] .

(١٨) ان تأكيد المؤلف للرواية القائلة بان ابن الريوندي انما ألف كتاب الامامة للشيعة ، تستند في أصلها الى طعن الخياط فيه ؛ أنظر كتاب الانتصار ، فاتحة الكتاب ، ط. القاهرة ص ١—٣ = ط. بيروت ص ١١—١٢ = Le Livre du Triomphe, pp. 1-3 ، بالرغم من أن أبي القاسم البلخي الكعبي اعتبره من كتب صلاحه ؛ انظر ابن النديم ، الفهرست ، ط. مصر ، ص ٥ ، وقارن الاستاذ Houtsma في مجلة WZKM, iv, p. 224 ، لاحظ كتابنا تاريخ ابن الريوندي ص ٢٠ ، ٨٩ وقارن الصفحات ١٥٢ ، ١٨٠ ، ٢١٧ ، ٢١٨ .

(١٩) في الاصل : لا دخل ، والتصويب عن فضل الاعتزال للقاضي ، نشرة فؤاد سيد ، ص ١٩٤ س ١٨ .

(٢٠) يرجع المؤلف الى فضل الاعتزال للقاضي ، مخطوطة [فؤاد السيد ، ص ١٣٩] ، وهي تقابل ص ١٩٤ س ١٧ — ١٩ من المطبوع .

(٦)

[ص ١١٢]

... فقد أظهر ابن الراوندي [٢١] ، مثلاً ، القول بقدم العالم على أساس القول بقدم العلم والقدرة والارادة . فإنّه لو كانت الارادة قديمة ، لكان الفعل قديماً أيضاً . وهذا يستتبع قدم العالم — وهو ما لم يسلّمْ به المعتزلة ولا أي من المتكلمين . ومن هنا نبع القول بالارادة الحادثة .

(٧)

[ص ١٨٠]

... فنجد لكبار شيوخ الاعتزال ، من أمثال ابي الهذيل والنظّام وبشر بن المعتمر والخياط ومعمرّ والأسواري والبلخي وغيرهم ، آراء في هذا الباب [= الانسان] متضاربة ... قد تتفق حتّى مع آراء المخالفين في المذهب ، كهشام بن الحكم وأبي الحسين بن [٢٢] الراوندي ، وقد تختلف داخل

---

(٢١) يشير المؤلف الى نص ابن الجوزي [١٠١/٦] « وقد وضع كتابا في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهر .. الخ » . ولم يلتفت خشيم الى ان هـذا العنـوان انما هو تفسير لمضمون كتاب التاج الذي شرحه الخياط في كتاب الانتصار ، انظر كتابنا تاريخ ابن الريوندي ، ص ١٩ س ٣ — ٧ . كذلك أشار المؤلف الى ابي رشيد النيسابوري في كتابه [ديوان الاصول] ، تحقيق أبي ريدة ، [ص ٢٧٣] ، وفاتـه أن يشير الى مصادر سابقة عليه ، كرسالة الغفران للمعري ، وابن الجوزي نفسه يشير اليـه في موضع آخر بكتاب التاج ، المنتظم ٩٩/٦ ، قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي ، ص ١٠٨، ١٥٤ ، ولاحظ أيضا الصفحات ١٩١ ، ٢١٧ ، ٢٣٠ ، ٢٤٧ . هذا لم ننس اشارة ابي رشيد نفسه في كتابه مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين ، نشرة الاستاذ Biram في برلين ١٩٠٢ ، ص ٦٩ س ١٠ ، عند ذكره لنقض الجبائي ، كذلك قارن :
Horten, Die Philosophischen System..., p. 350, 1. 13;
Houtsma, WZKM, iv, p. 232; Kratschkovsky, C.-R.A.S. de l'URSS, 1929, p. 73; Kraus, R.S.O., xiv, p. 361; etc.

(٢٢) في الاصل : ابن .

المذهب نفسه [٢٣] .

(٨)

[ص ١٨٤]

وقد تعددت أقوال المتكلّمين في الروح وعلاقتها بالبدن ... وقال ابن الراوندي أنّ في البدن أرواحاً حيّة تحسّ وتتألم وأنّ القدرة « توجد في الروح التي في القلب » [٢٤] ... جاء أبو علي (الجبائي) ... وردّ على قول ابن الراوندي بوجود أرواح متعددة في البدن تحسّ وتتألم ، واختصاص الروح التي في القلب بالقدرة ، لأنّ الجسم يمسك بامساكه ويقدم باقدامه — ردّ عليه بأنّ هذا قد ينطبق على العين . إذْ كما يتصرّف الانسان بارادة قلبه ، قد يتصرّف بحسب [ص ١٨٥] إدراك عينه . وعلى هذا تكون الحياة في الروح التي في العين كذلك ، أو في أي عضو آخر من أعضاء الجسم [٢٥] .

(٩)

[ص ٢١٥]

ويبدو أنّ أبا علي كان من المؤيدين لهذا الرأي الأخير [= أنّ القرآن سرٌّ لاعجازه] ، كما يتضح من استعراضنا لما حفظ لنا من ردوده على ابن الراوندي — وهو ما سنتعرض له بشيء من التفصيل .

---

(٢٣) يشير المؤلف الى القاضي عبد الجبار في كتاب المغني ، [التكليف] نشرة النجار وصاحبه، جـ ١١ ، [ص ٣١٠ وما بعدها] . وينسى ازاء هذا ، ان ابن الريوندي كان معتزليا منشقا على جماعته ، فان اتفقت آراؤه مع المعتزلة في الانسان فامر بديهي ، وان خالفهم، فأمره ليس بالعجيب المدهش . أما حال ابن الحكم ، فتختلف على الاكثر ، فارن الشيخ عبدالله نعمة ، هشام بن الحكم ، بيروت ١٣٧٨/١٩٥٩ ، ص ١٨٠ وما يليها .

(٢٤) [كتاب التكليف ، المغني ، ص ٣٣١] .

(٢٥) [كتاب التكليف ، المغني ، ص ٣٣١ . ولا نجد للجبائي ردودا على النظام أو سواه في هذا الموضوع] .

ويظهر أنّ القرآن لم يكن يواجه (٢٦) ذلك الهجوم الشديد الذي كان في القرن الثالث ، بسبب المدّ الالحادي وتآزر القوى المعادية للاسلام وتعاونها في سبيل هدم ركيزته الكبرى مما لم يكن في البدايات الأولى للإعتزال (٢٧) .

وكان لأبي الحسين (٢٨) بن الراوندي النصيب الأكبر من هذا الهجوم في كتب ألفها خصيصاً للطعن على أسس النبوة بوجه عام ، والقرآن بصفة خاصة (٢٩) . فكان على الجبّائي – ممثل المعتزلة وقتها – أن يقوم بالدفاع عن ركيزة العقيدة الكبرى وبيان فساد رأي المعارضين وخطل ما ذهب اليه كتّابهم ؛ فكان عليه أن يأخذ بخناق ابن الراوندي – رأس الأفعى – حتّى يبطل مقالة الخصوم (٣٠) .

وبفضل ما كتب أبو علي في نقض كتب ابن الراوندي ، ورواه القاضي عبد الجبار وغيره (٣١) ، نستطيع الالمام بشيء مما كان يدور حوله الجدل

---

(٢٦) يقصد المؤلف على أيام أبي علي الجبائي ، المتوفي سنة ٩١٥/٣٠٣ ، قارن قول المؤلف سابقا ، ص ٩٥ .

(٢٧) عجبا لهذا الزعم الواهم ، فاذا كان الجبائي توفي سنة ٣٠٣ هـ مع مطلع القرن الرابع، فكيف يحسب المؤلف انه بعيد عن القرن الثالث ؟ لقد ولد الجبائي في الربع الثاني من القرن الثالث الهجري (= ٢٣٤ هـ بحسب تقدير عمره ٣٢ سنة عند وفاة الشحام المعتزلي سنة ٢٦٧ هـ) كما يشير المؤلف نفسه سابقا (انظر كتابه ، ص ٥٧، ٥٨، ٦٥)، فهو على التقدير عاش النصف الثاني من القرن الثالث الهجري باكمله ، وبالتالي ، عاصر المد الالحادي في ذلك القرن ، ولم يكن بعيدا عنه ، كما ألمح المؤلف . وهذا الوهم بالذات سيوقع المؤلف في اقامة العلاقة الجدلية المباشرة بين ابن الريوندي والجبائي ، كما سنرى بعد قليل .

(٢٨) يسميه خشيم هنا [ابو الحسن] ! ولعله غلط مطبعي ، فقد أشار اليه فيما سبق [ابو الحسين] ، انظر ص ١٨٠ ، س ١٧–١٨ ، قارن ص ٥٧٨ ، قبل .

(٢٩) يذكر المؤلف [من مثل : «التــاج» و «الزمرد» و «الدامغ» و «الفريد» (أو الفريد) ونحوها] ، وهذا تكرار لما قاله قبل في ص ٤٠ ، قــارن النص رقــم ١ مــن هــذه النصوص ص ٥٧٤ .

(٣٠) لاحظ الركاكة في اسلوب المؤلف ههنا !!

(٣١) يذكر المؤلف هنا [انظر كتاب «اعجاز القرآن» من المغني ، في مواضع متفرقة . وكتاب « المنتظم في التاريخ » لابن الجوزي ، الجزء السادس ، ص ١٠٠ وما بعدها] .

بالنسبة للقرآن وبالمقالات التي كانت مثار نقاش . ولهذا فانّ حديثنا سيتركز – من هذا الجانب – على ما دار بين أبي علي وابن الراوندي ، فإنّه مما يؤسف له اننا لا نجد شيئاً ذا بال في غير هذا المجال (٣٢) .

[ص ٢١٦]

علاقة أبي علي بابن الراوندي :

وقبل الاسترسال في بسط آراء الجبّائي ونقضه لكتب ابن الراوندي نحب أن نشير إلى ما قيل عن العلاقة بين الرجلين من حيث الحياة ومن حيث الفكر .

فقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ الرجلين قد عاشا في فترة واحدة ، أو هي متقاربة على الأقل ، وانهما اجتمعا في بغداد ودار بينهما نقاش في مسألة معارضة ابن الراوندي للقرآن (٣٣) .

وذهب البعض الآخر إلى أن أبا علي لم يقابل ابن الراوندي ، وأن هذا الأخير مات قبله ، وأنّ ما يروى عن اجتماعهما على جسر بغداد حديثٌ موضوع ،القصد منه إظهار تخاذل موقف ابن الراوندي أمام الجبّائي ،

---

(٣٢) كذا (!) في الاصل عبارة المؤلف ، وهي ركيكة تحتاج الى اصلاح .

(٣٣) يذكر المؤلف هنا [وهذا هو رأي نيبرج أثبته في مقدمة «الانتصار» ص ٣٧–٣٨ معتمدا على نص جاء في «معاهد التنصيص» هو هذا: «واجتمع ابن الراوندي هو وأبو علي(...) يوما على جسر بغداد ، فقال له : يا أبا علي ، الا تسمع شيئا من معارضتي للقرآن وتقضي (؟) له ؟ فقال له : أنا أعلم بمخازي علومك ، ومخازي (؟؟) أهل دهرك ، (...) لكن أحاكمك الى نفسك ، فهل تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلا وتلازما ونظما (...) وحلاوة كحلاوته ؟ قال: لا والله ! قال: قد كفيتني فانصرف حيث شئت»]. واقتباس خشيم هذا وقع فيه النقص والزيادة والتحريف في ما ينقله عن الاستاذ Nyberg (ص ٣٧ س ١٣–١٧ ، ١٨ س ١–٢) الذي ينقل بدوره عن العباسي (معاهد، ط. بولاق ١٢٧٤/١٨٥٧–٨ ، ص ٧٦–٧٧) ، قارن نشرة عبد الحميد ، طه القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ ، ١/١٥٧–١٥٨ ، وانظر الآن النص محققا في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ٢٣٢ س ١٥ ص ٢٣٣ س ١–٥ فهناك يجب ان تقرأ (أبو علي الجبائي) ، و (نقضي) من (تقضي) ، و (وعلوم) مكان (ومخازي ؟) ، و (ولكن) مكان (لكن) ، و (نظما كنظمه) مكان (نظما ؟) .

وبسبب كثرة ما عارض الجبّائي ابن الراوندي في كتبه ، وأخذ أبي الوفاء بن عقيل عنه (٣٤) .

غير أنني شخصياً لا أرى ما يمنع اجتماع الرجلين أو ما يتعارض مع إمكان هذا الاجتماع . وأجد في ترجيح ذلك هذه الأسباب :

أولاً — ما جاء في كتاب « طبقات المعتزلة » لابن المرتضى ، نقلاً [ص ٢١٧] عن « شرح عيون المسائل » للحاكم الجشمي البيهقي الذي نقل بدوره عن كتاب « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » للقاضي عبد الجبار ابن أحمد — من قوله : « كان ابن الراوندي المخذول الملحد في هذه الأزمنة من هذه الطبقة » (٣٥) . وهو يعني الطبقة الثامنة التي منها أبو علي (٣٦) .

---

(٣٤) كتب المؤلف هنا [راجع ما كتبه بول كراوس في « من تاريخ الالحاد في الاسلام » للدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ٧٥ وما بعدها . وهو يدلل على رأيه بملازمة ابن الراوندي لابي عيسى الوراق الذي مات متقدما عن (؟) أبي علي بكثير] . والاشارة الصحيحة الى مواضع مقال الاستاذ Kraus ، المنشورة صورته بالاوفست ذيلا لكتابنا هذا ، هي الصفحات ١٨٠ — ١٨٢ ، ١٨٥ — ١٨٦ ، كذلك قارن الاصل الالماني ، في R.S.O., xiv, pp. 373-4, 376-7 ، وانظر كتابنا تاريخ ابن الريوندي ، ص ٢٣٢ تعليق ٤٠ .

(٣٥) ذكر المؤلف [طبقات المعتزلة ، ص ٩٢] . وعندما نرجع الى ابن المرتضى (ص ٩٢ س ١) نلاحظ ان أصل العبارة « وكان ابن الراندي المخذول من أهل هذه الطبقة » ، (قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي ، ص ٢١٧ س ١٣) ، واذا رجعنا الى القاضي عبد الجبار في كتابه « فضل الاعتزال » ، نشرة فؤاد سيد ، تونس ١٣٩٣/١٩٧٤ ، ص ٢٩٩ س ٥ ، نجد « وقد كان ابن الراوندي المخذول من هذه الطبقة من قبل » . فمن أين أتى خشيم بنصه الزائد المحرف ؟ قارن موضع نص القاضي ، قبل . وهناك لاحظ رأينا في تفسير (من قبل) التي وردت في آخر عبارته . فهل اضافة خشيم لـ (الملحد في هذه الازمنة) دليل آخر على انه يندرج في قائمة الوضاعين والمنتحلين للاخبار على ابن الريوندي ؟ هذا يترك تقديره للقارىء المنصف الفطن .

(٣٦) يقول المؤلف هنا [ولا يبطل هذا قدح كراوس (من تاريخ الالحاد في الاسلام ص ١٨٣) في وضع ابن المرتضى لابن الراوندي ضمن الطبقة الثامنة . واشارته الى ان ابن المرتضى « عاش في عصر ساد فيه التاريخ المتأخر لموت ابن الراوندي » (ص ١٨٥) لا تحمل أية قيمة اذا ما علمنا ان ابن المرتضى كان في تصنيفه ناقلا حرفيا عن كتاب (شرح عيون المسائل) للجشمي وكتاب (فضل الاعتزال) للقاضي عبد الجبار . وهما يذكران ابن

وثانياً — ما أورده أبو الحسين الخيّاط في كتابه « الانتصار » عند حديثه عن ادّعاء ابن الراوندي على الجاحظ مقالة شنيعة في استحالة اعدام الله[٣٧] الأجسام بعد وجودها ، من قوله : « ... وهذا كذب على الجاحظ عظيم ... فاذا كان الرجل ميّتاً ، فكتبه وأصحابه تخبر بخلاف ما قرفه به هذا الماجن الكذّاب »[٣٨] .

وهذا نصٌّ يظهر منه أن كلام ابن الراوندي عن الجاحظ كان بعد وفاة الأخير ، ولو كان الجاحظ حيّاً لما ترك أمر الردّ عليه[٣٩] .

الراوندي في الطبقة الثامنة . ولاحظ أن القاضي عبد الجبار مات سنة ٤١٥ هـ تقريبا، وانه تتلمذ لتلاميذ أبي علي وأبي هاشم ، فهو مصدر قريب نسبيا اذن . ويظهر ان كراوس لم يطلع علي أي من (شرح العيون) أو (فضل الاعتزال) اللذين اكتشفا حديثا].

(٣٧) اعدام الله الاجسام (كذا ! يوردها خشيم) ، وأصل العبارة « ... أن يعدم الله الاجسام ... » ، انظر كتاب الانتصار ، ط. القاهرة ، ص ٢١ س ٢ من اسفل . كذلك راجع كتاب فضيحة المعتزلة في كتابنا Ibn ar-Rîwandî, part ii, ch. iv, fr. xii قارن أيضا ، الانتصار ، ط. بيروت ، ص ٢٤ س ١٦ ، والترجمة الفرنسية ، أيضا ، Le Livre du Triomphe, sec. ii, p. 20, ll. 4-5.

(٣٨) كتب خشيم [كتاب الانتصار ، ص ٢٢ . أنظر أيضا هامش ص ٢١٧ من «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، والدكتور بدوي أكد تزوير ابن الراوندي كثيرا مما لم تقله المعتزلة ، واستشهد بهذا النص] . والحق ، الذي لم يفطن اليه خشيم ، ان بدوي يتابع هنا رأي الاستاذ C.A. Nallino الذي ورد في المقالة التي ترجمها بدوي نفسه ، وعلق عليها ، وهي « فكرة غريبة منسوبة الى الجاحظ عن القرآن » ، ص ٢١٦ — ٢١٧، من كتاب بدوي المذكور (انظر كتابنا هذا ص ٤٨٠) ، وقارن الاصل الايطالي : (Di una strana opinione attribuita ad al-Gâhiz introno al Corano) المنشور بروما سنة ١٩١٦—١٩١٨ في R.S.O., vol. vii, pp. 427-428

(٣٩) ذكر المؤلف هنا [نحن نعلم ان كتاب « فضيحة المعتزلة » لابن الراوندي كان ردا على كتاب الجاحظ « فضيلة المعتزلة » ، فلو كان الجاحظ حيا وقت تأليف ابن الراوندي لكتابه لما ترك أمر الرد عليه] . وهذا الذي يزعمه خشيم بهتان بحق ابن الريوندي ، وتزوير لحقائق تاريخية ما كان له أن يدركها وهو في عجالته مع الجبائيين . فلقد ثبت لدينا بما لا يقبل الشك أن الجاحظ ألف كتابه « فضيلة المعتزلة » سنة ٢٣٠/٨٤٤ — ٨٤٥ ، وقد رد عليه ابن الريوندي بكتابه « فضيحة المعتزلة » سنة ٢٤٣/٨٥٧—٨٥٨ . اذن فتاليف الكتاب الاخير سابق على وفاة الجاحظ بما يزيد على عشر سنوات ، وكان وقتها مريضا عاجزا يعاني من « الفالج » ! تراجع التفاصيل في كتابنا Ibn ar-Rîwandî, part i, ch. 1, pp. 23f. 30f

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فانّ أرجح الأقوال أنّ الجاحظ [ص ٢١٨] توفي سنة ٢٥٥ ﻫ . وكانت ولادة أبي علي ما بين عام ٢٣٤ و ٢٣٥ ﻫ . فيكون عُمْر الجبّائي – على أقل تقدير – فوق العشرين حين ألّف ابن الراوندي كتابه « فضيحة المعتزلة » – باعتبار أنّه ألّفه بعد وفاة الجاحظ . أفلا يجوز ، بعد هذا ، أن يجتمع الرجلان ؟ (٤٠) .

فاذا أضفنا إلى ما تقدّم ثالث الأسباب ، وهو ما عُرف عن أبي علي من السفر إلى بغداد وهو حدث (٤١) ، وأن بعض المصادر تذكر أنّ ابن الراوندي قد عاش عمراً طويلاً ومات سنة ٢٩٨ ﻫ (٤٢) ، فانّ الاحتمال يترجّح ولا يبقى هناك مانع من لقاء الرجلين . ثم يرجّحه أكثر ما هو معروف من اتصال الجبائي بعلم الكلام منذ صباه ، أعني قبل خروج صاحب الزنج سنة ٢٥٥ ﻫ – حسب رواية الملطي (٤٣) .

---

(٤٠) لم يؤلف ابن الريوندي كتاب فضيحة المعتزلة بعد وفاة الجاحظ . فهذا وهم من خشيم. فلقد سقنا الدليل تلو الدليل على ان تاليف كتاب « فضيحة المعتزلة » كان في حدود سنتي ٢٤٢-٢٤٣ هـ ، بعد اثني عشر عاما من تاليف الجاحظ لكتابه «فضيلة المعتزلة» في حدود سنتي ٢٣٠ – ٢٣١ هـ ، وقو توفي ابن الريوندي سنة ٢٤٥ هـ ، وبعده بعشر سنوات توفي الجاحظ سنة ٢٥٥ هـ ، والخياط نفسه يذكر وفاة ابن الريوندي ، كما يذكر وفاة الجاحظ ، واذا كان لا يمكننا تعيين الزمن المحدد لتاليف « كتاب الانتصار »، لكننا على ثقة أنه ألفه بعد سنة ٢٥٥ هـ ، وهي سنة وفاة الجاحظ ، وقبل سنة ٢٦٧هـ، وهي سنة وفاة الشحام ، حيث يستشهد به وجماعة آخرين وكانهم أحياء ، واذا كان الجبائي عندما توفي الشحام عمره ٣٢ سنة ، كما هو معروف ، فهل يعقل سيكون عمره سنة ٢٥٥ هـ ، في الحد الادنى للاحتمال ، ٢٠ سنة ، يؤهله للرد ودحض ابن الريوندي ، هذا اذا لم نذهب الى رأينا بان الاخير توفي في سنة ٢٤٥ هـ ، وعمر الجبائي آنئذ عشر سنوات ! يراجع في هذا كتابنا Ibn ar-Rîwandî, ch. i, sec. 3, Passim. ولنا دراسات مستقلة في هذا المجال نزمع نشرها قريبا في كتاب مستقل براسه يبحث في عمر ابن الريوندي ومعاصريه .

(٤١) [شرح عيون المسائل ، جـ ١ ص ٦٢ ظ] .

(٤٢) [المنتظم في التاريخ ، جـ ٦ ص ٦٦] ، ٦٦ خطا صوابه ٩٩ .

(٤٣) [التنبيه ، ص ٣٢] ط. اسطمبول .

وعلى كل حال فانّه من الجائز أن معارضة شيخنا لابن الراوندي كانت في أول الأمر معارضة شفهية ، حين يجتمع به ، فيطلب هذا رأيه في موقفه من القرآن وحكمه ، وربما كان هذا في شبابه المبكر حين زار بغداد . ثم ارتأى — بعد أن صلب عوده واشتدّ ساعده — أن ينقض عليه كتبه تحريراً ، فنقض كتاب « الدامغ » و « الزمرد » و « التاج » و « عبث الحكمة » و « قضيب الذهب » و « الامامة » من كتب ابن الراوندي كما تقول الروايات . وكانت هذه الكتب تدور حول مشكلات القرآن والنبوة والمعجزات ومشكلة الحُكْم .

وكان ابن الراوندي قد خصص كتاب « الدامغ » للطعن في القرآن الكريم وفي كونه معجزة للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم من ناحية لغته وفصاحته ، ومن جهة اخباره عمّا لا يعلمه الناس ؛ وقال أنّ في القرآن [ص ٢١٩] تكراراً وتناقضاً واختلافاً (٤٤) .

... إنّ أبا علي — كسائر المعتزلة — يعتبر القرآن معجزة النبيّ الأولى ، كما ذكرنا ، والتي يمكن الاعتماد عليها في مواجهة المخالفين (٤٥) .

(١٠)

[ص ٢٢١]

قال بعض الطاعنين في القرآن ، إنّ فيه تناقضاً في آياته . وكان ابن الراوندي أعرف مَنْ صرّح بذلك في كتابه « الدامغ » . وأورد بعض الآيات

---

(٤٤) كتب المؤلف [اعجاز القرآن — المغني ، ص ٣٤٦ . وتحسن الاشارة هنا الى ان بعض ردود ابي علي على كتاب « الدامغ » قد حفظت لنا في هذا الكتاب . ونكاد نعثر على نفس الردود في « المنتظم » لابن الجوزي ج ٦ ص ١٠٢ — ١٠٤ . ومن الممكن ان ابن الجوزي نقل كثيرا — خاصة فيما يتعلق بابن الراوندي — عن كتب الجبائي مباشرة ، او عن طريق ابي الوفاء علي بن عقيل] .

(٤٥) ذكر المؤلف [اعجاز القرآن، المغني، ص ٤١٤ ، قال القاضي : «وهو ذكر ذلك في نقض الامامة على ابن الراوندي »] .

القرآنية للتدليل على صحة طعنه ؛ فقام أبو علي — كما رأينا [٤٦] — بكتابه « نقض الدامغ » يفنّد فيه آراء ابن الراوندي ويردها . وهذا بعض ما جاء في نقض « الدامغ » باختصار [٤٧] .

قال ابن الراوندي : أنّ في قوله تعالى « ليس كمثله شيء » [٤٨] ، تناقضاً لأنّ دخول « الكاف » على « مثل » يقتضي اثبات المثل [٤٩] . فبيّن أبو علي أن دخول الكاف في لغة العرب يقتضي توكيد نفي المثل لا اثباته ، وأنه أبلغ من قوله : ليس مثله شيء [٥٠] .

وقال ابن الراوندي : أن آية « فما اختلفوا إلاّ من بعدما جاءهم العلم بغياً بينهم » [٥١] تناقض قوله تعالى « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه » [٥٢] وقوله أولئك الذين طبع الله [ص ٢٢٢] على قلوبهم » [٥٣] . فردّ الجبائي بأنّه يعني في الآية الأولى الحجج والقرآن ، وفي الثانية تشبيههم لاعراضهم عن النظر في الحجج بمن هذه حاله ، وأراد في الثالثة أنّه « حصل في قلوبهم لكفرهم ما يسمى طبعاً وختماً » ، فلا تناقض [٥٤] .

فاذا قرر ابن الراوندي أن هناك تناقضاً بين آية « ومن يضلل الله فما له

---

(٤٦) راجع نص المؤلف في كتابه ص ٢١٩ — ٢٢١ .

(٤٧) [اعجاز القرآن ، المغني ، ص ٣٨٩ — ٣٩٤ . قال القاضي : « وقد تقصى شيخنا أبو علي القول في ذلك في نقض كتاب الدامغ ، وشفى الصدر رحمه الله بما أورده» . ص ٣٩٠] .

(٤٨) [سورة الشورى ، آية : ١١] .

(٤٩) [يعني آن هذا يساوي قولنا : ليس مِثلُ مِثلهِ شيء ، فكأن هناك مثلا لله لا يشبهه شيء] .

(٥٠) [اعجاز القرآن] ، المغني ، [ص ٢٨٩] .

(٥١) [سورة الجاثية ، آية : ١٧] .

(٥٢) [سورة الاسراء ، آية : ٤٦] .

(٥٣) [سورة النحل ، آية : ١٠٨] .

(٥٤) [اعجاز القرآن] ، المغني ، [ص ٣٩٠] .

من ولي من بعده » [٥٥] وآية « فزيّن لهم الشيطان أعمالهم فهو وليهم اليوم » [٥٦] . قال أبو علي : أن الولاية في الآية الأولى يوم القيامة ، وفي الثانية في دار الدنيا . وهما ليسا وقتاً واحداً ، فلا تناقض . وحتّى لو كانت الولاية في وقت واحد ، فلا تناقض ؛ لأنّ « كون الشيطان ولياً لا يقتضي أن ينصر [٥٧] وينفع ويخلص من الضلال فكيف تكون مناقضة ؟ » [٥٨] .

وهكذا يمضي الجبائي في الردّ على ابن الراوندي ، فينفي ما ادّعاه من تناقض آيتي « ان كيد الشيطان كان ضعيفاً » [٥٩] و « استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله » [٦٠] مما يشعر بقوة الشيطان بعد تقرير ضعفه . فيقول : ان معنى ضعف كيد الشيطان أنه لا يقدر على مضرة وانما يوسوس فقط ، فإنْ اتبعه الانسان كانت المضرّة . فهو كالفقير ، يغري الغني بدفع ماله اليه — مع قدرته على الامتناع — ، فان وافقه استحوذ عليه ، لا بقوة الفقير ، ولكن لضعف رأي الغني واتباعه له [٦١] .

وبهذه الطريقة المعتمدة على الدقة المنطقية ، وحسن الفهم للآيات الكريمة وإدراك مراميها وما تقصد اليه ، والتدقيق اللغوي الدّال على التمكن والعلم ، يكون ردّ أبي علي في بقية ما أورده ابن الراوندي في « الدامغ » [٦٢] .

---

(٥٥) [سورة الشورى ، آية : ٤٤] .
(٥٦) [سورة النحل ، آتية : ٦٣] . صحيحه آية ٦٣ .
(٥٧) كذا في الاصل ! ولعل خشيم اخطا في نقلها ، وهي « يضر » (؟) .
(٥٨) [اعجاز القرآن ، المغني ، ص ٣٩١] .
(٥٩) [سورة النساء ، آية : ٧٦] .
(٦٠) [سورة المجادلة ، آية : ١٩] .
(٦١) [اعجاز القرآن] ، المغني ، [ص ٣٩١] .
(٦٢) [نفس المصدر . انظر بقية الصفحات حتى ٣٩٤] .

(١١)

[ص ٢٤٦]

كان من أهم الفرق التي تكلّمت في النبوة ، في أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع الهجري ، أربع فرق ، هي : البراهمة [٦٣] ، والمتفلسفة ، [ص ٢٤٧] وأهل السنة ، والمعتزلة ...

أما البراهمة ، فقد كانوا ينكرون النبوة وبعثة الرسل أصلاً ؛ وينفون إمكان ذلك . واعتمادهم في نفي النبوة يعود إلى اعتقادهم أن الرسول امّا ان يأتي بما يدل عليه العقل – وهنا يكتفي [٦٤] بالعقل وحده – وامّا أن يأتي بما لا يتفق مع العقل ؛ وهنا تكون النبوة مرفوضة لانها غير متفقة معه [٦٥] . وهم ينكرون المعجزات تبعاً لانكارهم النبوة ، ولا يقبلون ما يروى منها .

(١٢)

[ص ٢٥٣]

أما في مسألة المعجزات ، ووقوعها على يدي النبي ، فان اغلب قدماء المعتزلة قد انكروا ذلك وكذّبوا من رواها ، ولم يعترفوا بغير القرآن معجزة

---

(٦٣) ذكر المؤلف [لم تكن البراهمة فرقة متميزة باشخاصها في العراق ، وانما هي احدى فرق الهند ، أورد أقوالها في النبوة كثيرون ، أشهرهم ابن الراوندي] .

(٦٤) كذا في الاصل ! وصحيحها « يكتفى » .

(٦٥) يقول المؤلف [راجع مثلا : نهاية الاقدام في علم الكلام ، للشهرستاني ، طبعة اكسفورد ص ٤١٧ – ويفترض بول كراوس أن ابن الراوندي هو متزعم المحاربة للنبوات ، ولكنه نسبها الى البراهمة وعنه نقلها اصحاب المقالات . ولكن في كلام البيروني عن آراء الهنود (تحقيق ما للهند من مقولة ، صفحات ٢٤ ، ٣٦ ، ٥١ ، طبعة ليبزج) كلاما فيما يتعلق بمعرفة الله والنبوة والخير والشر تصلح أن تكون اساسا لما قال ابن الراوندي . انظر :
Al-Ghazali und Seine Widerlegung der philosophie
للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص ٣٨ هامش ، طبعة مدريد ١٩٥٢] .

للنبيّ صلّى الله عليه وسلم .... [٦٦] .

[ص ٢٥٤]

... لكن حدة معارضة المعتزلة لهذه المعجزات خاصة عند متأخريهم خَفَّتْ قليلاً كما يبدو ، بل ووجدت شيئاً من القبول المشوب ببعض التحرّز والتحرّج . وهذا ما يتضح عند شيخنا أبي علي .

فقد روى أنه في رده على كتاب « الزمرد » لابن الراوندي ، وقف في جانب القائلين بالمعجزات غير المنكرين لها [٦٧] .

لكن مما لا ريب فيه ، أنّ الدافع لأبي علي إلى هذا الموقف لم يكن ايمانه المجرّد بوقوع المعجزات — دون تمييز بينها — بقدر ما تقتضيه طبيعة الردّ على كتاب ابن الراوندي الذي تعرّض لآيات الأنبياء عليهم السلام « فطعن فيها وزعم أنها مخاريق وأن الذين جاؤا بها سحرة مخرقون » [٦٨] ، وأنّ القرآن كلام غير محكم ، وأنّ فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل [٦٩] .

فقد كان القرآن لدى أبي علي — كما هو عند سائر المعتزلة — معجزة النبي العربي الكبرى . وأحسب أنّ أبا علي لم يكن ليتعرض لابن الراوندي لولا أنّه قد طعن في القرآن هذا الطعن الفاحش الذي نُقل عنه . فكان لا مناصّ لشيخنا في رده من أن يتصدّى لنقد الكتاب كلّه ، وتأييد وقوع المعجزات التي نقدها ابن الراوندي — إلى جانب الرد على طعنه في القرآن [٧٠] . ويوضّح هذا ما ذكره أبو علي في كتابه [ص ٢٥٥] « نقض الامامة » — على ابن الراوندي أيضاً — من أنّ الاعتماد في تثبيت نبوّة محمد ﷺ انما هو على

---

(٦٦) [انظر : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، ص ١٥٥—١٦٦] .

(٦٧) [من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ١١٩ هامش ٣] .

(٦٨) [الانتصار لابي الحسين الخياط ، ص ٣] .

(٦٩) [المنتظم في التاريخ] ج ٦ [ص ١٠١ — ١٠٤] .

(٧٠) [انظر : من تاريخ الالحاد ، ص ١١٩] .

القرآن . ولا يمكن الاعتماد على المعجزات ، لأنها انما تُعلم بعد العلم بالنبوة ، وهي تأتي مؤكدة لها وزائدة في شرح الصدور [٧١] .

(١٣)

[ص ٢٩٣]

ولعلّ سبب عداء الرافضة للجبّائي وغلوهم في هذا العداء هو شجبه لقولهم أن النبي ﷺ نصّ على امامة علي بن أبي طالب — وكان هذا القول من أسس مذهبهم [٧٢] ....

ثم نرى الجبّائي يمسك بخناق ابن الراوندي ، فيؤلّف ردّاً على كتابه في الامامة . وكان هذا صنّفه لحساب الروافض ينصر فيه مذهبهم نظير ثلاثين ديناراً — كما يقول القاضي عبد الجبار [٧٣] . فكان كلامه عليه كالبحر الزاخر ، يورد عليه النقض والافساد حالاً بعد حال ، فيثير في نفس قارئه الاعجاب والتواجد [٧٤] ...

(١٤)

[ص ٣١١]

(ومن أولاد أبي هاشم الجبّائي) ، أبو أحمد بن أبي هاشم ... وهو من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة عند الحاكم الجشمي [٧٥] ... وقد يذكر

---

(٧١) [اعجاز القرآن ، المغني ، ص ١٥٢ ، وراجع ص ٤١٤ ، وفيها تاكيد « ان الذي يعتمد عليه مع المخالفين هو القرآن »] .

(٧٢) [راجع : طبقات المعتزلة ، ص ٥] .

(٧٣) [طبقات المعتزلة ، ص ٩٢] .

(٧٤) [شرح عيون المسائل ، ص ٧١ و] = ورقة ٧١ أ .

(٧٥) [يورده ابن المرتضى باسم « أحمد » ، أنظر طبقات المعتزلة ، ص ١٠٩] . والحاكم [وهو يأخذ عن القاضي عبد الجبار وينقله عند ابن المرتضى] .

عنه الحاكم بعض الآراء [٧٦] .

(١٥)

[ص ٣٢٤]

(ومن كتب أبي هاشم الجبّائي) :

(أ) « نقض الطبائع والردّ على القائلين بها » [٧٧] . ذُكر في (الفهرست ، ص ٢٦١ ؛ وكتاب اللطف / المغني ، ص ٢٥٢) . والقائل بالطبع من المعتزلة هو الجاحظ . وكان ابن الراوندي قد ألّف كتاباً في الموضوع أيضاً .

[ص ٣٢٥]

(ب) « نقض الالهام » [٧٨] . ذكر في (كتاب التكليف / المغني ، ص ٢٩٣) .

وكتاب الإلهام يذكر ضمن كتب الجاحظ [٧٩] .

(ج) « نقض الفريد » [٨٠] . ذكر في كثير من المصادر . انظر (كتاب اعجاز القرآن / المغني ، ص ٩ ، ٢٧) ؛ وهو ردّ على ابن الراوندي في كتابه المشهور .

---

(٧٦) [ومما يذكره قوله : « ان كتاب ابن الراوندي الذي صنف في فضائح المعتزلة تاج لنا ، لان من صنف تلك الكتب رادا على الاسلام ونصر كل فرقة ، ثم نصب العداوة للمعتزلة، صح ان المعتزلة هم القائمون بالدين الذابون عن الاسلام المجاهدون في سبيل اللـه ، حتى من عادى الاسلام عاداهم » . شرح عيون المسائل ، ص ٦٥ ظ] = ورقة ٦٥ ب .

(٧٧) ورد هذا العنوان برقم ٢٠ في قائمة المؤلف .

(٧٨) ورد برقم ٢٢ في قائمة المؤلف .

(٧٩) ذكر هذا الكتاب ابن الريوندي في كتابه « فضيحة المعتزلة » .

(٨٠) يذكر المؤلف [أو الفرند] ، وقد ورد الكتاب برقم ٢٣ في قائمة خشيم .

[ص ٣٦٦]

ولم يكن الأشعري أول من انشق على المعتزلة وخرج عليهم من بين صفوفهم وألّف ضدهم وشنّع عليهم. فقد خرج قبله بشار بن برد(٨١) وفضل الحذاء وأحمد بن حائط وأبو عيسى الورّاق وأحمد بن الراوندي (٨٢)، وأمرهم مشهور معروف، وكان بعضهم لا يقلّ معرفة بمذهب المعتزلة ومواطن الضعف فيه من الأشعري نفسه، ومع هذا فهم لم ينالوا من القبول ما ناله أبو الحسن فيما بعد، ولم يصادفوا النجاح الذي صادفه. فما هي الأسباب يا ترى ؟

لاحظ بعض الباحثين (٨٣) أن السرّ في نجاح حركة الأشعري يكمن في موقفه المتوسط الذي اتخذه في أغلب المسائل التي عرض لها. هو توسّط بين العقل والنقل، – كما يقولون –، فلم يرفض [ص ٣٦٧] اعتبار العقل من أسس المعرفة والعلم – كما فعل أهل الحديث – ولم ينتقص من أهمية النقل والنصوص في هذا المجال (٨٤)؛ فكان توسّطه سبباً في اقتناع أهل السنة به وبمذهبه فيما بعد.

---

(٨١) يشير المؤلف الى [الفهرست، ص ٢٢٧].

(٨٢) ذكر المؤلف انه [جاء في الانتصار، للخياط ص ١٤٩ : « فلعمري ان فضل الحذاء قد كان معتزليا نظاميا الى أن خلط وترك الحق فنفته المعتزلة عنها وطردته عن مجالسها، كما فعلت بك (هو يخاطب ابن الراوندي ؟) .. وكما فعلت بأخيك أبي عيسى (الوراق) لما قال بالمناسبة (؟) ونصر الثنوية ووضع لها الكتب يقوي مذاهبها ويؤكد قولها ... وأما ابن حائط، فلا أعلم أحدا كان أغلظ عليه من المعتزلة ولا أشد عليه منها »]. يقارن النص فيما أوردناه في كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ٣٥ – ٣٦، الشذرة ٣٣. ولقد حدث في اقتباس خشيم تحريف، فلاحظ.

(٨٣) ذكر المؤلف هنا [راجع المعتزلة لزهدي جار الله، ص ٢٠٢، وتاريخ الفلسفة في الاسلام لدي بور، ص ١١٧]، ط ٤، ١٩٥٧.

(٨٤) ذكر المؤلف [انظر مقدمة ابن خلدون، ص ١٠٤٦] نشرة الدكتور علي عبد الواحد وافي، ١٩٦٠.

ومن أسباب نجاح أبي الحسن أيضاً لجؤوه إلى مذهب الأغلبية الساحقة من الجمهور ، بل مذهب السلطة في ذلك العهد ، أعني السنة . هو لم يرتم — كما فعل الورّاق وابن الراوندي مثلاً — تحت اقدام الرافضة أو سواها من الفرق المنحرفة عن الإسلام ، وهو أمر بالغ الخطورة (٨٥) .

ومن الممكن أن نضيف هنا سبباً آخر يعود إلى استعداد أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث أنفسهم آنذاك لقبول مذهب يعتمد على العقل في محاجّته الخصوم واعتبار البراهين العقلية من أسسه الهامة ولا يتكل على النص وحده ، وليقف في وجه « عقل » المعتزلة الذي صالوا به طويلاً على الناس ، ويحارب هؤلاء « العقليين » بنفس سلاحهم (٨٦) — بشرط أن يحترم هذا المذهب الحديث والسنة احتراماً كافياً — بعد أن قاسوا الكثير من براهين المعتزلة وأدلتهم العقلية ، فكان الأشعري في نظر العامة هو البطل الأوحد الذي انهار على يديه مذهب المعتزلة (٨٧) .

والان يحقّ لنا أن نتسائل : هل استطاع ابو الحسن أن يتخلصّ من تأثير المعتزلة عليه وتأثير الجبائي بوجه خاص ؟ ... أنّ المرء ليقطع بأن تأثير الفكر المعتزلي لازم الاشعري في منهج تفكيره ومؤلفاته وبقت « بصمات » فكر الجبائي عالقة به طوال حياته ... [ص ٣٦٨] ... ويرى صدق عبارة ابن تيمية من أن فيه « بقية من اعتزال » (٨٨) ...

---

(٨٥) كذا (؟!) .

(٨٦) يذكر المؤلف [Dev. of Mus. Theo ص ١٨٨] ، يقصد :
D.B. Macdonald, **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory**, N.Y. 1926.

(٨٧) [نفس المصدر ، ص ١٨٧] .

(٨٨) ويشير المؤلف قبيل ذلك الى راي ابي القاسم حجاج بن محمد الطرابلسي بأن الاشعري « كان معتزليا ، وانه لما رجع عن ذلك أبقى للمعتزلة نكتا لم ينقضها » (نقلا عن تبيين كذب المفتري ، ص ٣٩) .

[ص ٣٦٩]

... وعلى كل حال ، فان رأي أبي هاشم في الأشعري لم يكن حسناً — حسبما يرويه الحاكم الجشمي في معرض حديثه عمن انحرف من [٨٩] المعتزلة . فقد « انحرف ضرار بن عمرو فأصبح مجبّراً ، وكذلك [ص ٣٧٠] حفص الفرد ، وابن الراوندي وأبو عيسى الورّاق ... ومن المتأخرين ابن أبي بشر [٩٠] ، قرأ على الشيخ أبي علي ثم خالفه ... »[٩١] .

---

(٨٩) كذا (!) ، وصوابها : عن .

(٩٠) ذكر المؤلف [يعني الاشعري ، والمعتزلة غالبا ما يدعونه هكذا استخفافا] .

(٩١) [شرح عيون المسائل ، جـ ١ ص ٨٧ ظ] = ورقة ٧٨ ب .

(٢٧ / ١٠٢)

أبو ريدة ، د . محمد عبد الهادي :

– مقدمة تحقيق كتاب ديوان الاصول لابي رشيد النيسابوري ،

ط . دار الكتب ،

القاهرة ١٩٦٩ .

ص ٧ ، ١١ .

(١)

[ص ٧]

... ورد في كتابنا ذكر أسماء الكثيرين من شيوخ المعتزلة ، وأهمهم أبو الهذيل العلاّف وتلميذه ابراهيم النظّام ، وابن الراوندي [١] ، وأبو القاسم الكعبي ، والجبّائي وابنه ابو هاشم ، وأبو علي بن خلاّد وتلميذه أبو عبد الله الحسين بن علي البصري – الذي صار أستاذ قاضي القضاة ، وأبو اسحاق [ابراهيم بن عياش] تلميذ أبي هاشم وابن خلاد واستاذ قاضي

---

(١) الملاحظ هنا ان الاستاذ أبو ريدة يضع ابن الريوندي بوضوح في جملة شيوخ المعتزلة ، وهو عين ما نذهب اليه ، وقد سبق ان سقنا الدليل عليه في كتابنا
Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, p. 60, note 131.

القضاة أيضاً ، وقاضي القضاة ، وأبو اسحاق النصيبي المعاصر له ، وأبو رشيد [سعيد بن محمد النيسابوري] وأبو محمد [الحسن بن متويه] وهما من تلاميذ القاضي .

(٢)

[ص ١١]

... وفي أخبار ابن الراوندي [٢] انه « وضع الكتب الكثيرة في مخالفة الاسلام ، وصنف كتاب التاج في الرد على الموحدين ، وبعث الحكمة [٣] في تقوية القول بالاثنين... فنقض أكثرها الشيخ أبو علي والخياط والزبيري...».

---

(٢) طبقات المعتزلة ، ص ٨٨ [لابن المرتضى ، ط. بيروت ١٩٦١].

(٣) علق ابو ريدة هنا : « ولعل الصواب في الرسم هو : نعت الحكمة » . راجع ما قلناه في هذا الصدد ، كتابناتاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ٨٦ ؛ وانظر كتابنا هذا ص ٥٧٤ .

(١٠٣/٢٨)

مرحبا ، دكتور محمد عبد الرحمن :

– من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ،

منشورات عويدات ،

بيروت ١٩٧٠ .

[ص ٤٤٦]

ومن أهم المحاولات التي قام بها الفارابي للتوفيق بين الدين والفلسفة هي نظرية النبوة . فهو أول من ذهب اليها وفصّل القول فيها بحيث لم يدع فيها زيادة لمستزيد من خلفائه فلاسفة الاسلام من بعده .

فلقد كانت انتشرت قبله موجه طاغية من الالحاد بلغت ذروتها [ص ٤٤٧] على يد زعيمين من أكبر زعماء الفكر الالحادي في الاسلام هما أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي (القرن الثالث للهجرة) وأبو بكر محمد زكريا الرازي (القرن الثالث للهجرة أيضا) .

فأما ابن الراوندي فيمكن تلخيص مذهبه في جملة ذكرها في مطلع كتابه (الزمرذة) الذي نسبه الى البراهمة قول هؤلاء : « إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه ، وأنه هو الذي

يُعرف به الرب ونِعَمُه ، ومن أجله صحّ الأمر والنهي والترغيب والترهيب . فاذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والايجاب والحظر ، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته ، إذ قد غُنينا بما في العقل عنه ، والإرسال (أي بعثة الرسل) على هذا الوجه خطأ . وإن كان (ما يأتي به الرسول) بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظر فحينئذٍ يسقط عنها الإقرار بنبوّته » [1] .

فالهداية انما هي للعقل وحده ، وما بعثة الانبياء والرسل إلاّ نافلة كفانا الله اياها . وأما ما يقال عن بلاغة القرآن واعجازه فليس « بالأمر الخارق العادة ، لأنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب افصح من القبائل كلها ، وتكون عدة من تلك القبيلة افصح من [بقية] تلك القبيلة ، ويكون واحد من تلك العدة افصح من [سائر أفراد] تلك العدة » [2] .

ويذهب الرازي الى مثل هذا الرأي أيضاً ، اذا لم نقل الى أكثر منه ؛ فهو يشيد بالعقل بلهجة قاطعة لا نظير لها إلا عند كبار العقليين .... [3]

[ص ٤٤٨]

... أمام هذه الحملة على الأديان والنبوات كان لا بدّ لأصحاب العقول [ص ٤٤٩] والقرائح أن يتخذوا موقفاً معيناً . فتجندت الاقلام لصدها والرد عليها ، وقد تفاوتت هذه الردود في قوتها واعتمادها على العقل والنقل . وأما الفارابي فكان رده عقلياً خالصاً لا أثر للنقل فيه ، بل فيه تعريض بالنقل ومخالفة صريحة له . وبذلك يكون في مستوى الحملة العقلية البحتة التي شنها الرازي وابن الراوندي .

---

(١) نقلا عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ٨٠ .

(٢) نقلا عن المصدر السابق ، صفحة ٨٨ .

(٣) تراجع مقدمة كتاب الطب الروحاني للرازي ، [يذكرها مرحبا في ص ٤٤٧-٤٤٨ . رسائل فلسفية لابي بكر محمد بن زكريا الرازي (نشرة بول كراوس القاهرة ١٩٣٩ ، ج ١ ص ١٧ س ١٦ ، ص ١٨ س ١٦) ، نقلا عن بدوي ، من تاريخ الالحاد ، ص ٢٠٢] ، يراجع كتابنا ابن الريوندي في المراجع الحديثة ، المجلد الاول ، النص رقم ٨/٢٦ ، ص ١٢٤ .

(٢٩ / ١٠٤)

بدوي ، الدكتور عبد الرحمن :

ـ مذاهب الاسلاميين ،

الجزء الأول (المعتزلة والاشاعرة) ،

بيروت ١٩٧١ .

❋

[للقيمة العلمية التي تمتاز بها مناقشات الدكتور بدوي ، نوردها كاملة دون الاكتفاء بالاشارات الى ابن الريوندي]

(١)

[ص ٤٢]

الطبقة الثامنة : .... ابن الراوندي (*) .

(*) يلخص الدكتور بدوي طبقات المعتزلة تبعا للقاضي عبد الجبار وتكملة الحاكم الجشمي. واعتبار ابن الريوندي من رجال الطبقة الثامنة ، كما سبق أن استند البحث فيما مضى من السنين على طبقات المعتزلة لابن المرتضى ، وتابعه غير واحد ، أمر مرفوض الآن ، لان ابن الريوندي توفي في ٢٤٥ هـ في احتمالي أو ٢٥٠ هـ في احتمال الاستاذ P. Kraus وقد سبق ان رفض الاستاذ Kraus ادراج ابن الريوندي في رجال الطبقة الثامنة ،

(٢)

[ص ١٣٢]

كذلك لم يورد له أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط في كتابه « الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم » — اسم أيّ كتاب ، رغم كثرة إشاراته إلى أبي الهذيل ومذهبه (٣١ مرة) ، وكنا نتوقع أن نجد فيه ذكر اسم بعض كتب أبي الهذيل .. إنما يحكي آراءه دون اشارة إلى مصادر ينقل عنها من كتب أبي الهذيل . وهذا أمر يدعو إلى الدهشة الشديدة .

(٣)

[ص ١٥٠]

ومن أوائل الذين ردوا على أبي الهذيل في مذهبه هذا ، ابن الراوندي في كتابه « فضيحة المعتزلة » ؛ فقد نقل أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد » عن كتاب ابن الراوندي هذا ما يلي :

« قال صاحب الكتاب (= كتاب « فضيحة المعتزلة ») : وكان (أي أبو الهذيل) يزعم أن علم الله هو الله ، وأن قدرته هي هو . ثم قال (أي ابن الراوندي ، رداً على أبي الهذيل) : فكأن الله على قياس مذهبه عِلْمٌ وقدرة ، إذ كان هو العلم والقدرة . ثم قال (أي ابن الراوندي) : وما علمت أن أحداً من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله » .

(راجع بحثه المنشور ملحقاً أول لهذا الكتاب) ، كما رفضته انا في كتابي
Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, ch. i, pp. 10-11, note 8.
وتكفينا اليوم دلالة ما نلاحظه من ضعف هذا الرأي الذي سجله عبد الجبار وتابعه الآخرون ، بلا تمحيص ! ومن المناسب الاشارة الى ان الهوامش التالية كلها من عمل الدكتور بعوي .

ويرد الخياط على هجوم ابن الراوندي فيقول :« يقال له (أي لابن الراوندي) : إن أبا الهذيل لما صح عنده ان الله عالم في الحقيقة ، وفسَد عنده أن يكون عالماً بعلم قديمٍ على ما قالته النابتة ، وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالته الرافضة — صحّ عنده أنه عالم بنفسه . ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال : « أنزله بعلمه » (٤ : ١٦٦) . هذا معناه ، وإنما هنا غلط في اللفظ فقط . وأما قول الجاهل (= ابن الراوندي) : « فكأن الله على قياس مذهبه علم وقدرة » — فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال : إن الله علم وقدرة . قال (أي أبو الهذيل) : ولقولي هذا نظائر عند أهل التوحيد ، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون : إن وجه الله هو الله ، لأن الله قد ذكر الوجه في كتابه فقال : « إنما نطعمكم لوجه الله » (٧٦ آية ٩) وما أشبه هذا من القرآن . وقد فسَد أن يكون لله وجه هو بعضه ، أو وجه صفة له قديم معه — جل الله وتعالى عن ذلك — فلم يبق إلا أن يكون وجهه هو كما يقال : « هذا وجه الأمر » و « هذا وجه الرأي » : (أي) هذا الأمر نفسه ، وهذا هو الرأي نفسه . قال (أي أبو الهذيل) : فلما

[ص ١٥١]

كان هذا هكذا وفسد أن يقال : إن الله وجه ، وإن الرأي وجه — فكذلك قلتُ أنا : إن علم الله هو الله ، كما قال قائلكم : إن وجهه هو ؛ وفسد أن يكون — جَلّ ذكره — عِلْماً بمثل ما فسد عندكم أن يكون وجهاً [١] » .

نفي التشبيه

كان أبو الهذيل ينفي عن الله أن يشبه خَلْقه على أي نحو كان ذلك الشبه . قال أبو الحسين الخياط في كتاب « الانتصار » (ص ١٥) : « أبو الهذيل ينفي عن الله تعالى شِبْه خَلِقه من كل وجه ؛ ويثبته واحداً ليس

---

(١) « الانتصار » لابي الحسين الخياط ، ص ٥٩–٦٠ . بيروت ، سنة ١٩٥٧ .

بجسم ولا بذي هيئة ولا صورة ولا حد ، وانه « ليس كمثله شيء » (سورة ٤٢ آية ١١) » .

علم الله لا يتناهى

وقد زعم ابن الراوندي في « فضيحة المعتزلة » أن أبا الهذيل « كان يقول : إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غايةً ينتهي اليها ، لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه » .

وقد ردّ أبو الحسين الخياط على زعم ابن الراوندي فأكذبه في نسبة هذا القول إلى أبي الهذيل . قال الخياط (« الانتصار » ص ١٦) : « وهذا كذبٌ على أبي الهذيل لا خفاء به على أحد من أهل النظر . وسأعرفك ذلك إن شاء الله : أنت تعلم أن أبا الهذيل كان يقول : إن الله — عز وجل — يعلم نفسه ، وإن نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية . هذا هو التوحيد الصحيح عند أبي الهذيل . فكيف يزعم أبو الهذيل أن لما يعلمه الله غايةً ونهاية ، وهو يعلم نفسه وليست بذي غاية ولا نهاية ؟

[ص ١٥٢]

أما ما يقدر عليه فإن أبا الهذيل كان يقسّمه على أمرين ، فيقول : إن أراد السائل ان لما يقدر الله عليه غايةً ونهاية في العلم (به) والقدرة عليه والاحصاء له — فنعم ، ليس يخفى على الله منه شيء ولا يعجزه شيءٌ منه . وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية ، أيْ [2] زوال وفناء وتقضٍ — فلا » .

ونسب ابن الراوندي إلى أبي الهذيل « أنه اعتل في (قوله ب) نهاية علم الله — بقول الله : « والله بكل شيء عليم » (سورة ٢ آية ١٨) . وذكر

---

(٢) في المطبوع : الى .

أن هذا من قوله يوجب لعلمه غاية لا يتجاوزها ، إذ كان الكل يوجب الحصر والنهاية » . ويكذّب الخياط ذلك ، ويقول : « وقد كذب (ابن الراوندي) وقال الباطل . لم يقل أبو الهذيل إن علم الله ذو غاية ولا نهاية ، ولا أنه محصور محدود . وذاك ان علم الله عند أبي الهذيل — هو الله . فلو زعم أن علم الله متناه لكان قد زعم أن الله متناه — وهذا شِرْكٌ بالله وجهلٌ به عند أبي الهذيل . ولكنه كان (أي أبو الهذيل) يقول : إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة ، لا يخفى على الله منها شيء »[٣] .

تناهي مقدورات الله

ويتصل بهذه المسألة ، مسألة أخرى أثارها ابن الراوندي ، وهي تناهي قدرة الله . وكان أبو الهذيل قد تطرق إلى البحث فيها على سبيل « البحث[٤]

[ص ١٥٣]

والنظر » أو « البَوْر[٥] والنظر » ، لا على سبيل التقرير . وأصل المسألة هو : هل المحدثات متناهية ، أو غير متناهية ؟ وهل لها آخر في القدرة ، أم لا آخر لها ؟

ويظهر أن أبا الهذيل قرر أن لمقدورات الله نهاية ، لأن للأشياء كلاً ، والله تعالى قد « أحصى كل شيء عدداً » (سورة ٧٢ آية ٢٨) « والإحصاء والاحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية . قال (أبو الهذيل) : فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي ثبتنا لها كلاً محصىً محاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها : لذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات ، وصاروا في الجنة باقين بقاء دائماً وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً ، لا يفنى

---

(٣) « الانتصار » للخياط ، ص ٩٠ — ٩١ . بيروت سنة ١٩٥٧ .

(٤) الكتاب نفسه ص ١٥ .

(٥) الكتاب نفسه ص ٩٢ .

ولا يزول ، ولا ينفد ولا يبيد » . (« الانتصار » ص ١٧) .

(٤)

[ص ١٧٠]

وكان ابن الراوندي في « فضيحة المعتزلة » قد هاجم أبا الهذيل في هذه المسألة هجوماً قاسياً ، فقال بحسب ما أورده أبو الحسين الخياط في « الانتصار » : « ثم قال الماجن السفيه (= ابن الراوندي) : وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة — مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم — لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير ، وأنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت ؛ وأنهم بمنزلة الحجارة التي إن حُركت تحركت وإن تُركت وقفت على حال واحدة . ولن يزالوا — عنده — هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم الذي هو آخر ما في قدرة الله عنده . فإذا ورد عليهم صاروا وربهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم . ومن قال اليومَ عند أبي الهذيل وأصحابه : إن الله يقدر في وقت السكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه ، فقد أخطأ » (ص ٧٠ ، تحقيق نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥) .

وقد رد الخياط على هذا فقال موضحاً موقف أبي الهذيل : « أعلم — علمك

[ص ١٧١]

الله الخير — أن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار والآخرة دار جزاء، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار. قال (أي أبو الهذيل): فأهل الجنة في الجنة يتنعمون فيها ويلذون، والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يصل اليهم ، وهم غير فاعلين له . قال (أي أبو الهذيل) : ولو كانوا في الجنة — مع صحة عقولهم وأبدانهم — يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم لكانوا مأمورين منهيين . ولو كانوا كذلك

لوقعت منهم الطاعة والمعصية . ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهي ؛ ولم تكن دار ثواب ، وكانسبيلها سبيل الدنيا . وقد جاء الإجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ، والآخرة دار جزاء وليست بدار أمر ولا نهي . وهذا الإجماع يوجب ما قلتُ » . فهذه حجة أبي الهذيل في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة.

وأما قول صاحب الكتاب (كتاب « فضيحة المعتزلة » أي ابن الراوندي): « إن أهل الجنة عند أبي الهذيل بمنزلة الحجارة » ، فقد كذب (فيه) وقال الباطل : الحجارة موات ، ليست بحية ولا عالمة ؛ وأهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء فهماء . فما يشبه أهل الجنة عنده من الحجارة ؟ لولا جهل صاحب الكتاب .

وأما قول صاحب الكتـــاب (= ابن الراوندي) : « إنهم إذاً صاروا وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم » — فكذبٌ وزور. سبحان الذي « ليس كمثله شيء » (الشورى : ١١) ! ويله ! أليس قد يزعم أنه ليس بملكٍ ولا جان ، والله جل ثناؤه عنده ليس بملك ولا جان — أفتراه يعتقد أنه وربه في ذلك بمنزلة واحدة ؟ ما أبين جهل صاحب الكتاب وأظهر حمقه !

ثم قال (= ابن الراوندي) : « وبلغني أن هشاماً (يريد هشاماً الفوطي) كان يقول في قصصه به : زعم أبو الهذيل أن وليّ الله ، بينا هو يتناول الكأس

[ص ١٧٢]

من أزواجه في نعيمه بيده اليمنى ، ويتناول من بعضهم بعض ما أتحفه الله به بيده اليسرى — إذ حضر وقتُ السكون الدائم الذي هو آخر الأفعال وهو على تلك الحال ، فبقي كهيئة المصلوب ماداً يديه في جهتين مختلفتين . وهذا ضربٌ من التشويه ، والله يتعالى عن التشويه بأوليائه » .

اعلم — أيدك الله — أن أبا الهذيل كان يجيب على ذلك القول الذي كان يبوره وينظر فيه : أن الله تعالى يُصَيّر أولياءه عند مجيء ذلك السكون على أجمل حال وأحسن هيئة حتى يصيروا ساكنين على أجمل حالٍ وأحسنها .

ثم قال (أي ابن الروندي) : « وقد قصّ به جعفر بن حرب في بعض كتبه » . ثم ذكر كلاماً لجعفر بن حرب يقصُّ به ذلك المذهب .

يقال له : الذي يدل على عِظَم قدر المعتزلة في الكلام وأنهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً ؛ وإنما سأل بعضهم بعضاً . فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها – لتعلَمَ أن الكلام لهم دون من سواهم . ومن بعدُ – فهذا باب قد كان أبو الهذيل ترك الكلام فيه ؛ فلا وجه لذكره به [٦] » .

(٥)

[ص ١٧٥]

هل توجد طاعة لا يرد الله بها ؟

نسب ابن الروندي إلى أبي الهذيل قوله بطاعات لا يراد الله بها . ورد في « الانتصار » للخياط :

« ثم قال صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) : وكان يزعم (أي أبو الهذيل) أنه قد يطيع الله بعد المعرفة به والإقرار والقدرة على الإخلاص من لا يتقرب إليه بعمله ، ولا يبتغي به وجهه . وليس على وجه الأرض دهري يزعم أنه لا رب ، ولا خالق ، ولا ثواب ولا عقاب إلا وهو عند أبي الهذيل – مع هذا من قوله – مطيعٌ لله بضربٍ من الطاعات لا يحصيها إلا الله .

ثم قال (ابن الراوندي) : وهذا خلاف ما أجمعت عليه الأمة ، لأن الأمة بأسرها تزعم أنه ليس مع الدهري شيء من طاعة الله ، بل معه الكفر والضلال والجهل ؛ وكلهم يقول : لن يطيع الله إلا من أخلص عمله له .

---

(٦) ابو الحسين الخياط : « الانتصار » ص ٧٠ – ٧٢ ، تحقيق نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

ثم قال (= ابن الراوندي) : وقد شاركه في جملة هذا القول : النظّام والمردار وجميع أصحاب المُهْلة . » (ص ٧٢ — ٧٣) .

وقد كذبه الخياط في هذا الذي نسبه إلى أبي الهذيل وقال : « إن أبا الهذيل كان يقول في هذا الباب الذي حكيته عنه من طاعة لا يراد الله بها : وجدتُ

[ص ١٧٦]

الله تعالى قد نهى الخلق جميعاً عن النصرانية والمجوسية وأمرهم بتركهما . قال (أي أبو الهذيل) : ووجدتُ المجوسيَّ تاركاً للنصرانية معتقداً [٧] للمجوسية فاعلاً لها . فعلمتُ أنه عاصٍ بفعله المجوسية التي قد نهى الله عنها، مطيعاً بتركه للنصرانية التي أُمر بتركها . قال (أي أبو الهذيل) : ولو جاز أن يؤمر بترك النصرانية ويتركها ولا يكون مطيعاً لمن أمره بتركها جاز أن يكون منهياً عن فعل المجوسية فيفعلها . ولا يكون عاصياً لمن نهاه عن فعلها . قال (أبو الهذيل) : وذاك أن المعصية فعلُ ما نُهيت عنه ، والطاعة فعل ما أُمرت به . فكل من أُمر بشيء ففعله أطاع الآمر له ؛ وكل من نُهي عن شيء ففعله فقد عصى الناهي له . وكذلك كان يقول في الدهري التارك للمجوسية والنصرانية : إنه مطيعٌ بتركهما ، لأنه أُمِر أن يتركهما ، وهو عاصٍ كافر بقوله بالدهر ، لأنه قد نُهي عنه . وكان يقول : ليس ترك الدهري للتقرب إلى الله بترك المجوسية والنصرانية بمخرج له من أن يكون طاعةً ، لأنه أُمر به وبالتقرب به إلى الله ، فهو مطيع بفعله له عاصٍ بتركه التقرب إلى الله به .

وهذا باب لا يُحسن فيه الكلام سوى المعتزلة ؛ لا تجد على أبي الهذيل في هذا الباب حرفاً واحداً لرافضي ولا لمرجىء ولا لخارجي ولا لحشوي ، ولا تجد الكلام عليه إلا لإخوانه المعتزلة ، مثل النظّام وأصحابه وبشر بن المعتمر وأصحابه .

---

(٧) في نص نيبرج : معتمدا .

وأما قول صاحب الكتاب : « هذا خلافُ ما عليه أمة محمد » .. فإن الكلام في طاعة لا يراد الله بها لا يخطر على بال أكثر الأمة ، وإنما يخطر ببال المتكلمين فقط وخلافُ أبي الهذيل وأصحابه عليهم خلافٌ .

[ص ١٧٧]

وأما قوله : « وقد شاركه في جملة هذا القول : النظّام والمردار وجميع أصحاب المهلة » فقد كذب وقد قال الباطل . قول النظّام والمردار وأصحاب المهلة إنه لا يطيع الله — جل ذكره — إلا من قد عرفه وتقرب إليه بطاعته ، إلا الناظر المفكر قبل أن يصل المعرفة ، فانه يستحيل أن يفعل النظر الذي هو عندهم طاعةٌ إلا على الوجه الذي فعله . وهذا قولهم بعينه » (« الانتصار » ص ٧٣ — ٧٥ ؛ تحقيق نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥) .

(٦)

[ص ١٩٣]

وقد هاجم ابن الروندي مذهب أبي الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على تثبيت التولد ، فقال فيما أورده أبو الحسين الخياط في كتاب « الانتصار » :

« ثم قال (ابن الروندي) : وجميع من وافقه (أي وافق أبا الهذيل) من المعتزلة على تثبيت التولد يزعمون أن الموتى يقتلون الأصحـــاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز ؛ وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والاطلاق . » (ص ٧٦) .

وهذا إلزام من ابن الراوندي على ما ذهب إليه أبو الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على أن من أطلق سهماً مثلاً ومات فوراً وأصاب السهمُ شخصاً فمات وكان موته بعد موت من أطلق السهم فانه يعد فاعلاً لموته لأنه سبب فيه . فألزم ابن الروندي على هذا — تهكماً — أن يكون الميت فاعلاً للقتل .

وقد رد الخياط على هذا الالزام فقال : « إن أراد بقوله : إن الموتى يقتلون الأصحاء، وإن المعدومين يقتلون الموجودين: أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق فهذا محال ، وليس هذا قول أحدٍ من المعتزلة ولا من غيرهم . وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلونَ في

[ص ١٩٤]

حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعالٌ بعد موتهم فيُنسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم ، إذ كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه . وذلك كرجلٍ أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض . ثم ان الله أمات المُرسِلَ للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض ، فنقول : إن هويَ الحجر بعد موت المُرسِل متولّدٌ عن إرساله إياه ، فهو منسوب اليه دون غيره . وكذلك نقول في رجل نزع عن قوسه يريد الهدف ، فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي ، فنقول : إن ذهاب السهم بعد الرامي متولّد عن رميته ، فهو منسوبٌ اليه لا الى غيره . والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً أربعاً :

إما ان يكون فعلاً لله ، أو للسهم ، أو فعلاً لا فاعل له . أو فعلاً للرامي .

وليس يجوز أن يكون فعلاً لله ، لأن الرامي لا يُدخِل الله — جل ثناؤه — في أفعاله ولا يضطره اليها ، لأن الله تعالى مختار لأفعاله . فقد كان يجوز أن يرمي الرامي ولا يحدث اللهُ ذهاب السهم فلا يذهب . ولو جاز هذا ، جاز ان يعتمد جبريل — عليه السلام — على جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب ، وجاز ان يعتمد أقوى الخلق بأحدّ ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع . وجاز أن يُجْمع بين النار والحلفاء فلا يُحدِث الله إحراقها فلا تحترق . وهذا ضربٌ من التجاهل ، والتجاهل باب من السوفسطائية .

قلنا (أي الخياط) : ولا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم ، لأن السهم موات ليس بحيّ ولا قادر . وما كان كذلك لم يَجُز منه الفعل : كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم .

ولا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له ، لأن ذلك لو جاز

[ص ١٩٥]

لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له ، وصياغة لا صائغ لها ، ولو جاز ذلك جاز أن يوجد كاتب لا كتابة له ، وفاعلٌ لا فعل له . وهذا محال .

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبقَ إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره ، إذ كان المسبِّب له .

ثم إني أعلمك – علمك الله الخير – أن صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) داخل في كل ما شنّع به على من أثبت التولد من المعتزلة . وذاك انا نقول له : حَدثنا عن انسان نزع في قوسه . فلما فصل السهمُ من يده أماته الله أو أفناه وأعدمه . ثم إن السهم بعدَ ذلك وصل الى انسان فقتله : حَدِّثْنا مَنْ القاتل له ؟ فمن قوله : « إن الرامي القاتل له ، وقتله إياه هو الارادة لأن يرميه بالسهم ، غير أنه لا يُسمىَّ قاتلاً ، ولا تسمّى تلك الارادة قتلاً حتى يصل السهم الى المرميّ وتخرج روحه من جسده » – يقال له : فاذا كان السهم إنما وصل الى المرميّ وخرجت روحه بعد أن أمات الله الرامي أو أعدمه – أفلست قد سميته قاتلاً وهو ميت وهو قاتل للحي ، وان المعدوم يسمى قاتلاً للموجود الحيّ القادر ؟ وهذا ما أنكرته على أبي الهذيل ، وعلى من أثبت التولد من المعتزلة . (« الانتصار » ص ٧٦ – ٧٨) .

والاعتراض الذي وجهه ابن الراوندي – أو الالزام على أبي الهذيل – سيكرره كل خصوم المعتزلة : من الأشعري ، حتى البغدادي . مما يؤكد مرة أخرى الدور الخطير الذي لعبه ابن الراوندي في مهاجمة آراء المعتزلة .

والبديل الثالث الذي ذكره الخياط في تقسيمه ، وهو ان يكون فعلاً لا فاعل له ، قد قال به ثمامة بن الأشرس إذ قال : « إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها » [8] .

(٧)

[ص ٢١٤]

والبغدادي هنا — كما في كل موضع يتعلق بالمعتزلة — انما ينقل نقلاً عن ابن الراوندي . قال ابن الراوندي — كما ورد في « الانتصار » للخياط (ص ٢٧ — ٢٨) :

« ثم قال (أي ابن الراوندي) : وكان (أي النظّام) يزعم ان نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي صلى الله عليه ، وان الخلق يقدرون على مثله . ثم قال (أي ابن الراوندي) : هذا مع قول الله عز وجل : « قل لئن اجتمعت الإنسُ والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » .

ويرد الخياط على ما أورده ابن الراوندي موضحاً رأي النظّام هكذا :

« اعلم — علمك الله الخير — أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند ابراهيم (النظّام) من غير وجه :

فأحدها : ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله : « وعَدَ الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض » الآية ، ومثل قوله : « قل للمخلّفين من الأعراب » الآية ، ومثل قوله : « ألم غُلِبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غَلَبهم سيَغْلِبون » ، وقوله : « أنكم أولياءَ للهِ من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين » ثم قال : « ولا

---

(٨) عبدالقاهر البغدادي : « أصول الدين » ، ص ١٣٨ ، استانبول سنة ١٩٢٨ م .

يتمنّونه أبداً بما قدّمت أيديهم » فما تمناه منهم أحد ، ومثل قوله : « فقل تعالوا نَدْعُ أبناءنا وأبناءكم ، ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم » الآية ، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه . وهذا وما أشبهه في القرآن كثير .

فالقرآن عند ابراهيم (النظّام) حجة على نبوة النبي — صلّى الله عليه — من هذه الوجوه وما أشبهها ، واياها عنى الله بقوله « قُل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله » .

واما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) : « فإن زعم أصحاب

[ص ٢١٥]

ابراهيم كذا قيل لهم كذا » فليس منهم أحد يحتج بما ذكره عنهم . وانما أراد تطويل وتسهيل الكلام على نفسه » .

ورد الخياط هنا يتضمن اعترافاً منه بما قال ابن الراوندي عن النظّام من انه لم يكن يرى في نظم القرآن وتأليفه حجة ومعجزة ، وانما الإعجاز فيه من ناحية الإخبار عن الغيوب .

(٨)

[ص ٢٢٠]

الخبر المتواتر وخبر الآحاد

أما عن الحديث فقد أشرنا من قبل الى آراء في حجية الخبر ، وفي الخبر المتواتر وخبر الآحاد بمناسبة آراء أبي الهذيل في هذا الموضوع . ونريد هنا أن نورد آراء النظّام في هذه الأمور .

يقول البغدادي (« الفرق بين الفِرق » ص ٨٧ . القاهرة سنة ١٩٤٨)

[ص ٢٢١]

إن النظّام كان يقول : « إن الخبر المتواتر مع خروج ناقليه – عند سامع الخبر – عن الحصر ، ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها يجوز أن يقع كذباً . وهذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري » .

وأصل هذا ما ذكره ابن الراوندي ، حين قال : « وكان (النظّام) يزعم أن خبر الواحد الكافر يوجب العلم ، وأنه بمنزلة خبر النبي –صلّى الله عليه– في ايجاب الحجة اذا كان مخبره جسماً محسوساً » .وقد رد الخياط على دعوى ابن الراوندي هذه فقال : « وهذا أيضاً كذب على ابراهيم (النظّام) : ليس يعدل خبر الله وخبر رسوله عند ابراهيم خبر أحد » . ثم قال ابن الراوندي عن النظّام : « ولم يكن يفرق بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين إلا فيما جـــاء مجيء الشهادة لموضع التعبّد أيضاً ، لا لأنه رأى أن لأحدى الشهادتين فضلاً على الاخرى .

وهذا (زَعَم) لا خلاف بين المسلمين في فساده » . ويرد الخياط فيقول : « اعلم – علمك اللهُ الخير – أن أهل التواتر جميعاً من المعتزلة ومن غيرهم لا يفصلون بين أخبار الكفار وبين أخبار غيرهم إلا فيما جاء مجيء الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين . فأما في القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو المجيء الذي لا يكذب مثله ، وسواء كان ناقلوه مؤمنين أم كافرين » (« الانتصار » ص ٥٢ – ٥٣) .

الإجماع

وكان النظّام يجوز ان تجتمع الأمة في عصره أو حتى في جميع الأعصار على الخطأ في الرأي والاستدلال . وبهذا زعزع هذا الأساس الرابع من أسس التشريع وهي : القرآن ، السنة ، القياس (أو الرأي أو الاستدلال) ، والإجماع .

[ص ٢٢٢]

قال ابن الراوندي : « وكان (النظّام) يزعم أن أُمة محمد —صلّى الله عليه— بأسرها قد يجوز عليها الاجماع على الضلال من جهة الرأي والقياس ، لا من جهة التنقل عن الحواس » .

وقد رد عليه الخياط في هذا فقال : « هذا غير معروف عن ابراهيم (النظّام) ، وانما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط ، وقد أغفل في الحكاية عنه . وهذه كتبه تخبر بخلاف هذا الخبر » [٩] .

(٩)

[ص ٢٣٣]

وابن حزم يأخذ البعض من الردود عن النظّام ، كما يظهر من بعض ما نقله ابن الراوندي وأوضحه الخياط في « الانتصار » .

و « الانتصار » يصف مذهب النظّام في استحالة وجود أجزاء لا تتجزأ ، فيقول ان ابراهيم النظّام أنكر « أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ ، وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام الا وقد يقسمه الوهم بنصفين » (ص ٣٣) .

ويورد مسألة أجزاء الجبل والخردلة فيقول إن « ابراهيم (النظّام) يزعم ان الجبل اذا نُصّف بنصفين ، ونُصّفت الخردلة بنصفين ، فنصفا الجبل اكبر من نصفي الخردلة ، وكذلك ان قُسما أرباعاً وأخماساً وأسداساً ، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها ، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جُزّئا أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من

---

(٩) الخياط : « الانتصار » ص ٥١ . نشرة نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة ، وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه » . (ص ٣٦) .

(١٠)

[ص ٢٣٧]

وإذا رجعنا إلى سائر مصادرنا فيما يتعلق بنظرية النظّام في الكمون والمداخلة وجدنا أولاً ما يقوله ابن الراوندي ، قال : « وكان (النظّام) يزعم ان الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد . وانه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن ، غير ان الله أكمن بعض الأشياء في بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها . ومحالٌ عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً » .

ويرد الخياط على دعوى ابن الراوندي فيقول : « وهذا كذبٌ على ابراهيم . والمعروف من قول ابراهيم ان الله – جل ذكره – كان يقدر ان يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية . وكان مع قوله : إن الله خلق الدنيا جملةً – يزعم ان آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله الا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله . هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام . ثم قال (ابن الراوندي) : وكان (أي النظام) يزعم ان الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير ان يفنيها ويعيدها » . ويرد الخياط فيقول : « وهذا أيضاً لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ ، وقد انكره أصحابه عليه » .

[ص ٢٣٨]

والكلام في الكمون يتعلق بالأمرين : كمون الأعراض ، وكمون الموجودات .

ويظهر مما قاله الأشعري وابن الراوندي ان النظّام كان يقول بكلا النوعين : كمون الأعراض ، وكمون الموجودات .

وكمون الأعراض معناه « ان الأعراض قديمة في الأجسام غير انها تكمن في الأجسام وتظهر : فاذا ظهرت الحركة في الجسم كمن السكون فيه ، واذا ظهر السكون فيه كمنت الحركة فيه — وكذلك كل عرض ظهر كمن ضدُّه في محله » (١٠) .

أما كمون الموجودات — وهو الأهمّ هاهنا — فيشبه قول الرواقية « بالعلل البذرية » λογοι σπερματικοι

(١١)

[ص ٢٥٥]

ويروي ابن الراوندي ان « ابراهيم (النظّام) كان يزعم ان الأرواح جنس واحد ؛ وان سائر الأجسام : من الألوان والطعوم والأرابيح — آفةٌ عليها ؛ وان أهل الجنة يدخلونها وقد نُفِّس عنهم برفع بعض هذه الآفات . الا أنه لا بد عنده من أن يبقى فيهم بعضها ، والا لم يجز منهم في زعمه أكل ولا شرب ولا نكاح » . ويجيب الخياط عن هذا فيقول : « أما قوله « إن ابراهيم كان يزعم ان الأرواح جنس واحدٌ » ، فقد صدق : كذلك كان يقول ابراهيم . وأما قوله « أن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأرابيح آفة عليها » ، فانما كان يقول : إن هذه الأجسام آفة على الأرواح في دار الدنيا التي هي دار بلوى واختبار ومِحَن ، [ص ٢٥٦]

فهي مشوبة بالآفات لتتم المحنة ويصحّ الاختبار فيها . فأما الجنة فانها عنده ليست بدار محنة ولا اختبار ، وإنما هي دار نعيم وثواب فليست بدار

---

(١٠) عبد القاهر البغدادي : « أصول الدين » ص ٥٥ . استانبول سنة ١٩٢٨ .

آفات . ولا بد للارواح عند ابراهيم اذا اراد الله ان يوفيها ثوابها في الآخرة ان يدخلها هذه الاجسام من الألوان والطعوم والأرابيح ، لأن الأكل والشرب والنكاح وانواع النعيم لا تجوز على الأرواح إلا بادخال هذه الاجسام عليها .

ثم قال صاحب الكتاب (ابن الراوندي) : وكان (أي النظّام) يزعم أنه لا بد من أن يكون في أرواح أهل النار فضلٌ عن مقدار عذابهم ، لأنه لو استغرقها العذابُ لغمرها ، ولو غمرها لعطل — بزعمه — حسّها . ولو فعل ذلك لم تجد ألماً ولا مكروهاً . قال (ابن الراوندي) وتأويل قوله: لا بـد من أن يكون في أرواحهم فضلٌ عن مقدار عذابهم — ان أرواحهم تحتمل أكثر مما نزل بهم » .

ويرد الخياط على هذه الدعوى الأخيرة قائلا إن « قول ابراهيم في هذا الباب هو قول المسلمين جميعاً ، وهو أن الله عز وجل يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حِسّهم ، لأنه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب » [11] .

(١٢)

[ص ٢٥٨]

وقد اختلف المعتزلة في الإرادة هل تكون موجبة لمرادها ، أم لا ، وقد قال النظّام مع كثيرين (مثل أبي الهذيل ومعمّر وجعفر بن حرب
[ص ٢٥٩]
والإسكافي والأدمي والشحّام وعيسى الصوفي) إن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فَصْلٍ موجبةٌ لمرادها [12] .

---

(١١) « الانتصار » للخياط ، ص ٣٦ — ٣٧ .

(١٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ص ٩٠ (القاهرة ١٩٥٤) .

وليصحّ الاختيار « لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام ، والآخر يأمر بالكف ... وحكى عنه ابن الراوندي أنه كان يقول : إن خاطر المعصية من الله ، إلا أنه وضعه للتعديل ، لا ليُعصى . وحكى عنه أنه كان يقول : « إن الخاطرين جسمان» . ويعلق الأشعري على حكاية ابن الراوندي لمذهب النظام هنا فيقول : « وأظنه غلط في الحكاية الأخيرة عنه » [١٣] .

(١٣)

[ص ٥٠٥]

لدينا أثبات بمؤلفات أبي الحسن الأشعري :

أولها ما ذكره هو في كتابه المسمى « العمد » وذكر فيه أسماء أكثر كتبه التي ألفها حتى سنة عشرين وثلثمائة ، وها هي ذي كما أوردها ابن عساكر (« التنبيه ... » [*] ص ١٢٨ وما يليها) :

١ — الفصول : في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة ، كالفلاسفة والطبائعيين والدهريين وأهل التشبيه والقائلين بقدم الدهر على اختلاف مقالاتهم وأنواع مذاهبهم . ثم رد فيه على البراهمة واليهود والنصارى والمجوس . وهو كتاب كبير يشتمل على اثني عشر كتاباً . وأول كتاب منها هو في إثبات النظر وحجة العقل والرد على من أنكر ذلك . ثم ذكر علل الملحدين والدهريين مما احتجوا به في قدم العالم ، وتكلم عليها ، واستوفى ما ذكره ابن الراوندي في كتابه المعروف بـ « كتاب التاج » ، وهو الذي نصر فيه القولَ بقدم العالم .

---

(١٣) الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ١٠٢ .

(*) كذا (!) ، وصحيحه « التبيين » ، يراجع كتابنا هذا ، المجلد الاول ، ص ٣٥ .

(١٤)

[ص ٥٠٨]

....

٢١ — كتاب على ابن الراوندي في الصفات والقرآن .

....

٢٦ — « وألّفنا كتاباً نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل » .

(١٥)

[ص ٥١٢]

وقد نقل ابن عساكر هذا الثبت (لمؤلفات الأشعري) عن أبي بكر ابن فورك ... منها :

....

٤ — وكتاب على حارث الورّاق في الصفات فيما نقض على ابن الراوندي .

[ص ٥١٣]

....

١٣ — ونقض كتاب « التاج » على ابن الراوندي .

....

١٧ — كتاب في النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر ، وفيما يتعلّق به الطاعنون على التواتر ، ومسائل في اثبات الاجتماع (*) .

(*) (الاجتماع) ، كذا في نشرة الدكتور بدوي ، وأصله (الاجماع) ، فارن نص ابن عساكر فيما تقدم من كتابنا هذا ، المجلد الاول ، ص ٣٦ .

(١٠٥/ ٣٠)

السامرائي ، الدكتور عبدالله سلوم :
- الغلو والفرق الغالية في الحضارة الاسلامية ،
(وزارة الاعلام (ثقافة) سلسلة الكتب الحديثة ٤٨) ،
بغداد ١٣٩٢/ ١٩٧٢ .

[ص ١٨٢]

ولما كان القرآن الكريم هو دستور الاسلام ومعجزته فقد عملت حركة الغلو للطعن به بشكل مباشر وغير مباشر فقد هاجم ابن الراوندي اعجاز القرآن فأدعى (أن فصاحة اكثم بن صيفي تفوق فصاحة القرآن) [١] .

ولم يقف ابن الراوندي عند هذا الحد بل زاد على ذلك فقال (أن القرآن كلام غير حكيم وأن فيه تناقضاً وخطأ وكلاماً يستحيل) [٢] ، ويشكك ابن الراوندي في الرسالة وفي أهميتها فيقول (أن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين ، أما أن يكون معقولاً وأما أن لا يكون معقولاً ، فأن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بادراكه والوصول اليه فأي حاجة لنا الى الرسول؟

(١) عبدالرحمن بدوي : من تاريخ الالحاد في الاسلام ص ١٢١ .
(٢) الخياط : الانتصار ص ١٢ .

وان لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا اذ ما ليس بمعقول خروج عن حد الانسانية ودخول في حد البهيمية)[٣]. وذهب محمد بن زكريا الرازي الى ما ذهب اليه ابن الراوندي في نكران الدين واسقاط النبوة فقال (اننا به – يقصد العقل – وصلنا الى معرفة الباري عز وجل وهذا يقطع بأن النبوة أصبحت لا مبرر لها ما دمنا نعرف بالعقل كل شيء ... لأن النبوة لا تقوم بأكثر من هذا)[٤] . وامعاناً في هدم الدين لم يقف محمد بن زكريا الرازي هذا عند ذلك الكفر بل ذهب يشكك في الأديان كلها من أجل اسقاطها (فزعم عيسى انه ابن الله وزعم موسى انه لا ابن له وزعم محمد انه مخلوق كسائر المخلوقات ... ومحمد زعم المسيح لم يقتل والبهود والنصارى تزعم انه قتل وصلب)[٥] .

---

(٣) عبدالرحمن بدوي : من تاريخ الالحاد في الاسلام ص ١٤١ .
(٤) المصدر السابق : ص ٢٠٣ .
(٥) المصدر السابق : ص ٢٠٧ .

(٣١/١٠٦)

سيد ، فؤاد :

– مقدمة كتاب « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » ،
تونس ١٣٩٣/١٩٧٤ .

[ص ١٣]

(في الحديث عن اسلاف المعتزلة) [١] ... راجع أيضاً قول ابن الراوندي عن الجماعة التي استجازت العقود [٢] عن علي ، وردّ ابي الحسين الخياط عليه في كتاب « الانتصار » ، ص ٩٩ – ١٠١ [٣] .

[ص ٣٠]

وينقل البلخي كذلك من كتاب الدافع [٤] في الرد على القرآن (الانتصار ، ص ٣٦) .

[ص ٣٧]

المقالات لابي القاسم البلخي ، نقل القاضي منه ابتداء من الطبقة الرابعة

---

(١) تبعا للنوبختي ، فرق الشيعة ، ص ٥ .
(٢) كذا ! وصوابها القعود .
(٣) يقصد ط. القاهرة ١٩٢٥ ؛ قارن ط. بيروت ١٩٥٧ ، ص ٧٥ – ٧٦ .
(٤) كذا ! ، وصوابه الدامغ ، كما هو في كتابنا تاريخ ابن الريوندي ، ص ٢٨٥ .

إلى الطبقة السابعة عند ذكره لأخبار المعتزلة مع زيادة كثيرة ، والبلخي ومعاصروه يكونون رجال الطبقة الثامنة عند القاضي عبد الجبار . وقد فطن إلى ذلك محقق كتاب « الانتصار » [٥] ، فهو يذكر في مقدمته ص ٣١ « وأما القاضي ، الذي حكى عن توبة ابن الراوندي ، فهو عبد الجبار المعتزلي المشهور ، وذكر توبته الكعبي أيضاً ، فالبيّن أن عبد الجبار نقل شيئاً من ترجمة ابن الراوندي عن الكعبي » ، وهذا صحيح .

[ص ٤٧]

[ومن تصانيف البلخي] [٦]

كتاب في التولّد وأفعال الطباع ردّ به على ابن الراوندي (المقالات ، ورقة ٧٨ ظ) .

(كتاب) [٧] الجدل وأداب أهله وتصحيح علله . (ذكره) [٧] ابن النديم ، هدية العارفين ٤٤٤ ، كشف الظنون ٤٥ ، عيون التواريخ ١٠٧/٧ ، سير اعلام النبلاء ٢١٨/٩ ، طبقات المفسرين ٦٠ و . وفي تبيين كذب المفتري ١٣١/١ ، قال الشيخ أبو الحسن في كتاب العمد « وألفنا كتاباً نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه اصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل »[٨] .

---

(٥) يقصد الاستاذ Nyberg قارن كتابنا هذا ، المجلد الاول ، ص ٨٠ .

(٦) انظر نفس الكتاب « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة » ، ص ٤٦ .

(٧-٧) ليست في الاصل .

(٨) وللبلخي كتابان آخران في الجدل ، هما « التهذيب في الجدل » ، و «تجريد الجدل» ، قارن مقدمة فؤاد سيد ، نفس الكتاب ، ص ٤٧ رقم ١٢ ، ص ٥٠ رقم ٩ .

(٣٢/١٠٧)

أبو ريّان ، دكتور محمد علي :

– تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ،
دار الجامعات المصرية ،
الاسكندرية ١٩٧٤ .

[ص ١٨٣]

... وقد رد الخياط ايضاً على ابن الراوندي الملحد في اتّهامه للمعتزلة بأنهم يذهبون الى أن الموتى يقتلون الأحياء ، فقال : ان الحي يقع منه السبب وهو حي ، وتتولد عنه أفعال بعد موته بزمان (*).

(*) كذا (!) بدون توثيق ! يراجع كتاب الانتصار (ط. القاهرة ١٩٢٥) ص ٧٦ ؛ (ط. بيروت ١٩٥٧) ص ٦٠ ؛ (الترجمة الفرنسية) ، p. 70 ؛ وقارن كتابنا
Ibn ar-Rîwandî, pp. 130, 197.

(٣٣/١٠٨)

كمال الدين ، الدكتور جليل :

– النظريات الفلسفية والاجتماعية – السياسة للفارابي ،
(بحث للبروفسور س . ن . غريغوريان ؛ مترجم عن الروسية ، مع شروح وتعليقات للمترجم) .
مجلة المورد ، (بغداد ١٩٧٥) ، مجلد ٤ عدد ٣ .

[ص ٤٥ ، عمود ٢ ، تعليق للمترجم]

... ومن كتبه المفقودة [١] ، التي عددها القفطي [٢] وابن أبي اصيبعة [٣] . فجاوزت المئة : الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل ... [٤] .

---

(١) قارن في هذا الاستاذين آل ياسين ومحفوظ، مؤلفات الفارابي، بغداد ١٩٧٥ ، ص٢٦، برقم ٢٤ وبرقم ٢٥ ، ص ٢٨ برقم ٤٤ .

(٢) يراجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ١٨٢ ، تعليق ١ .

(٣) أيضا ، ص ١٨٨ ، تعليق ٥ .

(٤) راجع للتفصيلات ما قلناه في كتابنا **Ibn ar-Rîwandî,** p. 42, note 48 ، فهناك نتعرف على القيمة التاريخية لكتاب في الجدل مثل هذا الكتاب ، كذلك للبحث عن التفصيلات يراجع بحث صديقنا الاستاذ فان اس Van Ess في المجلد الاول من هذا الكتاب ، ص ٢٠٦ وما يليها .

(٣٤/١٠٩)

عواد ، الاستاذان كوركيس وميخائيل :

ـ رائد الدراسة عن أبي نصر الفارابي ،

مجلة المورد ، (بغداد ١٩٧٥) ، المجلد ٤ عدد ٣ .

[ص ٢٣٨ ، عمود ١]

(من مؤلفات الفارابي المفقودة) :

(١)

الرد على الراوندي [١] في أدب الجدل .

أ ـ المراجع

ـ القفطي ٢٧٩ [٢] .

ـ عيون الانباء ٢/١٣٩ [٣] .

ـ الصفدي ١/١٠٩ [٤] .

---

(١) كذا ! الصحيح : ابن ...

(٢) يراجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد ، ص ١٨٢ .

(٣) ايضا ، ص ١٨٨ .

(٤) الوافي بالوفيات ، نشر H. Ritter ، فيسبادن ١٩٦١ .

– الذريعة ١٠/١٩٥ الرقم ٤٩٥ [٥] .

– آتش الرقم ١٠٦ [٦] .

(٥) لآغا بزرك ، طهران ١٩٥٦ .

(٦) الاصل التركي لبحث الاستاذ المرحوم آتش : Ates, Ahmet. Farabinin Eserlerinin Bibliografyasi: in : **Belleten,** vol. XV, Sayi 57, (Ankara 1951), pp. 175-192.

(٣٥/١١٠)

العلوجي ، عبد الحميد :

– الفارابي في العراق ، عرض ببليوغرافي ، منشورات وزارة الاعلام (بغداد ١٩٧٥) [١] .

[ص ٦]

.... والجدير بالتنويه في حياة الفارابي البغدادية أنه نهض بتفنيد آراء الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي (المتوفى سنة ٣١١ هـ / ٩٢٣ م) التي تعتمد على النظرية الذرية وخلق العالم ؛ كما الزم نفسه بالرد على ابن الراوندي في بعض مذاهبه [٢] .

---

(١) أعيد نشره ضمن كتاب « الفارابي والحضارة الانسانية ، وقائع مهرجان الفارابي ببغداد ٢٩/١٠ – ١/١١/١٩٧٥ » ، بغداد ١٣٩٦/١٩٧٦ ، ص ٤١٤ .

(٢) هذا كلام غامض ! فما هي المذاهب التي اعتنقها ابن الريوندي فالزم الفارابي نفسه بالرد عليها ؟ ان فيما بين ايدينا من معلومات تقتصر على أرجح الاقوال ان الفارابي رد على كتاب ابن الريوندي في أدب الجدل ، كما لاحظنا قبل من النصوص ، والعنوان المذكور ، على أية حال ، لا يقبل هذا الاطلاق ، والا فان صديقنا الاستاذ العلوجي يفهم العنوان (الرد على ابن الراوندي) ردا على مذاهبه وليس (الرد على أدب الجدل) !

(٣٦/١١١)

العلوي ، هادي :

– الاتباع والابداع في الفلسفة الاسلامية ،

مجلة الثقافة الجديدة (بغداد ١٩٧٥) ،

العدد ٧٦ [١٠ تشرين أول] [١] .

[ص ٥٦ عمود ٢]

... وفيما يتعلّق بالقطاع الاول (الربوبية Deism) من فلسفة الرازي ، يلاحظ ان تيار الربوبية [٢] مستحدث في الاسلام ، اذ لا نجد له إلاّ أوليات محدودة في الفكر الفلسفي السابق ، وقد يكون ابن الراوندي (القرن الثالث الهجري) أقدم ممثلي هذا التيار ... [٣] .

---

(١) انني مدين للزميل الاستاذ مدني صالح بتنبيهي الى بحث العلوي المذكور .

(٢) يشير السيد العلوي الى معرفته بمباحث بينس وكراوس بخصوص الربوبية عند الرازي الطبيب ونظامه الطبيعي ، وكأنه لا يعرف بمباحث الاستاذ كارديه ، انظر
Gardet, Louis, **Dieu et la Destinée de l'Homme,** Paris 1967.

(٣) قارن للتفصيلات **Ibid., pp. 68, 168, 242, 248, 262, 326, 358.**

(٣٧/١١٢)

الجندي ، أنور :

ـ التراث الاسلامي والمستشرقون ،

مجلة الهلال ، (القاهرة ١٩٧٦) ،

السنة ٨٤ ، العدد ١ ، (أول يناير) .

[ص ٦١ عمود ٢]

... ان الاستشراق أولى اهتماماً كبيراً بشخصيات هاجمت الاسلام وخاصمت رسوله ، كابن الراوندي ومسيلمة الكذّاب ، وقدّم عنهما وعن غيرهما دراسات واسعة نشرت باللغة العربية ... (*) .

(*) ان اطلاعنا على المنشور بالعربية من أعمال المستشرقين مما ضمناه المجلدين الاول والثاني من هذا الكتاب ، بالاضافة الى معرفتنا بالنصوص المنشورة في « تاريخ ابن الريوندي الملحد » ، كل ذلك ليدل على ان هناك أكثر من اهتمام في المراجع العربية ، قديمة وحديثة ومعاصرة ، بابن الريوندي ، غير ان الدراسات الاستشراقية فحصت النصوص فحصا علمانيا واضحا لا يخلو من عنصر الاساءة . ونحن نختتم المجلد الثاني من هذا الكتاب نشير الى ان جميع النصوص التي جمعناها بخصوص ابن الريوندي مشكوك فيها وان اغلبها منتحل ولا يرقى الى زمان قريب الى ابن الريوندي .

ضميمة الكتاب

نصوص شرقية تتعلّق بابن الريوندي

تمهيـــد

مرّ بنا ٦٢ نصاً في كتابنا « تأريخ ابن الريوندي الملحد » [١] من المصادر العربية القديمة ، أعقبناها بـ ١٨ نصاً في المجلد الأول من هذا الكتاب في الذيل الأول على مصادر كتابنا السابق [٢] أضفنا عليه ١٠ نصوص قديمة أخرى في الذيل الثاني في المجلد الثاني من هذا الكتاب [٣] . إلى جانب هذا اقتبسنا ٤٥ نصاً من المراجع العربية والمعربة في المجلد الأول [٤] ، اضافة إلى ٣٧ نصاً في المجلد الثاني [٥] . وقد كان ملحق الكتاب الأول الترجمة الكاملة لمقالة باول كراوس في ابن الريوندي [٦] .

ولا يعني هذا الجمع لمكتبة ابن الريوندي فيما تيسّر لدينا من المصادر

---

(١) راجع الاحصائيات في مقدمتنا الانكليزية للمجلد الاول من هذا الكتاب .

(٢) المجلد الاول من هذا الكتاب ، ص ١١ ـ ٦٨ .

(٣) المجلد الثاني ، الذي بين ايدينا ، ص ٤١١ ـ ٤٦٨ .

(٤) المجلد الاول ، ص ٦٩ ـ ٢٥٦ .

(٥) المجلد الثاني ، ص ٤٦٩ ـ ٦٣٠ .

(٦) المجلد الاول ، ص ٢٥٩ ـ ٣٧٤ .

والمراجع بأننا لم نغفل عن ذكر نص قديم . فبالاضافة إلى ما سبق الاشارة اليه في مقدمة المجلد الأول (٧) ، أذكر هنا أنّ الدكتور عبد الستار الراوي قد نبهني إلى احتمال ذكر ابن الريوندي في كتاب « الفرق والتواريخ » لليماني الغزالي ، مخطوط في مكتبة الرضا في مشهد ، (نسخة المؤلف) ؛ ولكنني لم أستطع الاطلاع على هذا المخطوط . كما انني أشير هنا إلى تعقبي للنصوص الحديثة بجملتها قد خضعت للترتيب في كل مجلد ، وقد نبّهت غير مرة على اهمالي لذكر اشارات مكررة أو لا أهمية لها في سياق النصوص . وسأذكر في آخر النصوص التالية ما فاتني ذكره في صلب الكتاب من المراجع العربية الحديثة ، مما أنا حريص على ذكره في موضعه .

وهنا في هذه « الضميمة » ، التي خصصتها للنصوص الشرقية (فارسية وتركية) التي تتعلق بابن الريوندي ، أذكر نماذج مهمة وذات قيمة خاصة في الدراسات الحديثة . فبالنسبة للنصوص التركية ، هناك ذكر لابن الريوندي في الدراسات الحديثة (٨) ولكنها هامشية (٩) باستثناء الترجمة التركية لمقالة باول كراوس عن ابن الريوندي في الموسوعة الإسلامية (١٠) ـ لذلك لم أر أن اقتبس إلا نص سامي بيه فراشيرى كنموذج لاهتمامات الأتراك بابن الريوندي ، وهو اهتمام ساذج بلا ريب .

أمّا النصوص الفارسية التي أحصيناها تشير إلى ابن الريوندي ، فهي أكثر

---

(٧) المجلد الاول ، ص ٧ ـ ٨ .

(٨) يراجع كتابنا **Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah,** p. 365, Nos. 137, 138.

(٩) انظر مثلا : Ates, Ahmet, Farabinin Eserlerinin Bibliografyasi in : **Belleten,** (Ankara 1951) vol. XV, Sayi : 57, no. 106.

(١٠) قارن : Kraus, Paul, art. Râvendî; in : **Islâm Ansiklopedisi,** Istanbûl 1964, vol. IX, p. 639.

من التركية [١١] ، كاشارة التستري [١٢] ومعصوم علي [١٣] وابن الداعي الحسيني [١٤] وناصر خسرو [١٥] وأفشارى [١٦] ومحقق [١٧] ، بالاضافة إلى الترجمة الفارسية لمقالة سليم خياطة [١٨] — ولكنني لم أقتبس هنا غير ثلاثة نصوص : **الأول** عن حميد الله مستوفي ، **والثاني** عن خواند أمير ، **والثالث** جملة نصوص عن المرحوم الأستاذ عباس اقبال . فهذه خير النماذج للدراسات الإيرانية في ابن الريوندي .

---

(١١) يراجع كتابنا **Ibn-ar-Rîwandi,** p. 365, nos. 132-136.

(١٢) نور الله المرعشي ، مجالس المؤمنين ، طهران ١٣٢٠/١٩٠٢ ، ص ١٧٧ .

(١٣) نعمت الالهي شيرازي ، طرائق الحقائق ، نشرة محمد جعفر محجوب ، طهران ١٣١٩/١٩٠٢ ، ١/٣٢٥–٣٢٦ ، ٤٦٤ .

(١٤) كتاب تبصرة العوام في معرفة مقالات الانام ، نشرة عباس اقبال ، طهران ١٣١٣ ش. ق/ ١٩٣٥ ، ص ٣٩٨ ، ٤٠٠ .

(١٥) قبادياني ، جامع الحكمتين ، نشره الاستاذ H. Corbin ودكتور محمد معين ، طهران ١٩٥٣ ، ص ٢٢٣ .

(١٦) أحمد افشاري شيرازي ، متون عربي وفارسي درباره‌ء ماني ومانويت ، طهران ١٣٣٥ ش. هـ/١٩٥٥ . (فهرس) .

(١٧) نشر الدكتور مهدي محقق مقالتين في ابن الريوندي ، الاولى اهتمت بتقديم خلاصة لسيرته تبعا لنيبرك في مقدمة كتاب الانتصار (القاهرة ١٩٢٥) ، تحت عنوان « ابن راوندي » ، نشرت في مجله‌ء يغما ، طهران ١٣٣٧ ش.ق/١٩٥٩ — ١٩٦٠ . والثانية ترجمة لجملة من نصوص المصادر العربية بخصوص ابن الريوندي ، كالماتريدي والاشعري ... الخ ، مما ذكرناه في أصوله العربية في مواضعه من « تاريخ ابن الريوندي الملحد » أو هذا الكتاب — ومقالته تحت عنوان «منابع تازه درباره‌ء ابن راوندي» ، نشرت في مجله‌ء دانشكده‌ء أدبيات (دانشكاه تهران)» ١٣٤٥ ش.ق/١٩٦٧ ، ١/١٤ ، ص ٧٧–٩٢.

(١٨) تحت عنوان «ابن راوندي، فيلسوف بزرك بارسي»، ترجمة وحيد (؟)، مجله‌ء ارمغان، طهران ١٩٣١ ، سال دوازدهم ، شماره ١١ ، ص ٧٣٥ — ٧٤٤ — قارن المجلد الاول من كتابنا هذا ، ص ٨٩ — ٩٨ .



نص تركي

فراشيرى ، ش . سامي بيه :

– قاموس الأعلام ،

استانبول ١٣٠٨ [١] .

جلد ٣ ، صفحة ٢٢٦٠ ب سطر ١٤ – ٢٢

راونـــدي

(أحمد بن يحيى بن اسحق) ، مشاهير علمادان اولوب ، اعتقاد سزلغى سببيله (زنديق) لقبيله شهرت بولمشدر. أكثر تأليفاتنده عقائد اسلاميه يه مغاير صورتده ادرءء لسان ايتمشدر . باشليجه تأليفاتى : « نصيب الذهب » [٢] ،

---

(١) انظر :

Ch. Samy-Bey, Fraschery, **Dictionnaire Universel d'Histoire et de Géographie,** Constantinople 1801.

(٢) كذا (!) وهو تحريف لعنوان « قضيب الذهب » (راجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٨٨ ، ٢١٥ ، ٢٣٩) الذي وجدناه يتحرف على « القضيب » (المرجع السابق، ١١٧) او « القصب » (أيضا ، ص ١٩١ ، ٢٤٧) .

« اللامع »[٣] ، « الفريد » ، « كتاب الزمرد » ، وسائره در . مقتفى باللهك زماننده ۲۹۳ تاريخنده وفات ايتمشدر . تناسخه قائل اولوب . أفكار باطله سنى خراسان جهتنده نشر ايتمكه جاليشمشدر .

---

(٣) كذا (!) ، وهو تحريف لعنوان «الدامغ» . سبق أن لاحظناه في كتابنا السابق ، ص ٢١٥ في النص الذي نقلناه عن ابن الشحنة ؛ فلاحظ .

ثلاثة نصوص فارسية

حمد الله مستوفي ، ابن أبي بكر بن أحمد بن نصر مستوفي قزويني (ت ١٣٣٠/٧٣٠) :

– تاريخ گزيده ،

تحقيق ادورد جورج براون ،

(سلسلة كب التذكارية ، مجلد ١٤) ،

ليدن ١٩١٠ [١] .

[ص ٨٠٦]

الراوندي ، أبو الحسن [٢] أحمد بن يحيى بن اسحق ، در سنة خمس

---

(١) Edward G. Browne (Ed.), **Târîkh-i-Guzîda,** (E.J.W. Gibb Memorial Series, vol. XIV, i), Leyden 1910.

(٢) كذا (!) ، وهي كنية غريبة شاذة لم نعتدها في المصادر العربية القديمة ، ولا أدري لماذا لم يقترح براون اصلاحها ، كما أغفلها نيكلسون

R.A. Nicholson, **The Indices of Târîkh-i-Guzîda** (ed. by Browne), (E.J.W. Gibb Memorial Series, vol. XIV ii) Leyden 1913.

ففي هذا الاخير نقرأ في الصفحة ١٠ (س ٤ من أسفل) : أحمد بن يحيى بن اسحق

واربعين ومايتن [٣] بعهد متوكل خليفه نماندصد وبيست وجهار تصنيف دارذ .

الراوندي ، ابو الحسن (كذا !) ، وفي الصفحة ١٩٩ (س ٤ من اسفل) : راوندي ، احمد بن يحيى بن اسحق ، ابو الحسن ــ وهذا جهل بالقراءة الصحيحة عند مستشرقي القرن التاسع عشر .

(٣) كذا (!) ، وصوابها مايتين .

خواند امير ، غياث الدين ، ابن همام الدين مير خواند محمد بن خاوند شاه بن محمود ، الحسيني (ت ١٥٣٤/٩٤١) :

– تاريخ حبيب السير في أخبار أفراد بشر ،
المطبعة الحيدرية ، طهران ١٣٣٣ ش. ق. / ١٩٥١ م ،
الجزء الثاني ، ص ٢٧١ [١] :

(٢٤٥ هجرية)

.... وهم درين سال ابو الحسن [٢] احمد بن يحيى بن اسحق الراوندي

---

(١) يلاحظ ان موضعا آخر من الكتاب (ص ٨٤ س ١١-٢٧) يتحدث عن ابن الراوندي ، صاحب كتاب معجزات الائمة (نقلا عن كشف الغمة ، للاربلي ، ابي الحسن علي بن السعيد فخر الدين عيسى بن ابي الفتح) وهو بلا ادنى شك ليس ابن الريوندي (أحمد بن يحيى)، بل هو قطب الدين الراوندي (العالم الشيعي المشهور) ، قارن كشف الغمة في معرفة الائمة (اشراف وتصحيح محمد باقر الخوانساري ، ط. حجر ، طهران ١٢٩٤ هـ) الصفحات ٢٧٠ ، (ازاء ص ٨٤ من المصدر السابق) ، ٢٣٧ ، ٢٥٢ ، ٢٩٦ ، ٣٠٨ ، ٣٣٢ ، ... الخ . وراجع بخصوص هذا الخلط في المصادر عامة ما قلناه بتفصيل في كتابنا عن ابن الريوندي :
Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, (Beirut-Paris 1977), pp. 57-58 note 122.

(٢) كذا (!) ، وصوابه : الحسين .

فوت شدود تاريخ كزيدة [٣] مسطور است كه عدد مؤلفات راوندى بصد
وهشتاد وجهار كتاب رسيد ودر سنه سبع واربعين ومأتين ابراهيم بن سعيد
الجوهرى البغدادى صاحب مسند بجهان مؤبد انتقال نمود وهو الغفور الودود .

---

(٣) انظر النص السابق لحمدالله مستوفي ، (تاريخ كزيدة ، ص ٨٠٦) .

اقبال ، الأستاذ عباس :

ــ خاندان نوبختي ،

طهران ١٣١١ هـ . ش . (*)

(١)

[ص ٧٥]

معتزله وأهل سنّت ميكويند كه اماميّه قبل از ابو عيسى وراق وابن الراوندى وهشام بن الحكم باين نكته بر نخورده بودند واين سه نفر أول كسانى هستند كه دعواى فوق را طرح كرده اند [١] ولى متكلمين اماميه

(*) نشر الاستاذ اقبال كتابه آل نوبخت في سنة ١٩٣٣ ، (وعنوانه بالفرنسية : 'Abbas Eghbal, Les Nawbakht, Téhéran 1933.) متضمنا معلومات ممتازة عن ابن الريوندي وجملة من معاصريه ممن ارتبطت بعض مؤلفاتهم بصلة ما بالنوبختيين . وبالاضافة الى النصوص التي نقتبسها هنا بخصوص ابن الريوندي ، فهناك اشارات لمؤلفاته في الصفحات ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ١٢٠ . يلاحظ ان جميع الهوامش التالية من عمل الاستاذ اقبال .

(١) شافي سيد مرتضى ص ٩٨ ينقل از مغنى قاضي عبدالجبار وشرح مقاصد جـ٢ ص ٢٨٥.

[ص ۷٦] این عقیدة رارد ّ میکنند ومیکویندکه قول بنص ّ جلی از قد یمترین عقائد شیعه است وچون مخالفین قبل از زمان ابن الراوندیوابو عیسی وهشام بن الحکم در این خصوص از شیعه کلامی مجموع ینافته اند وأوّل بادر در مؤلفات سه نفر فوق بشرح وبسط این مطلب برخورده چنین بنداشته اندکه ابن الراوندی وابو عیسی وهشام بن الحکم واضعین آن بوده (۲) .

انتشار مؤلفات این جماعت در باب امامت وسعی شیعه امامیة در تقریر ورساندن اهمیّت این موضوع بتدریج مبحث امامت رادر ردین مهمترین مباحث موضوع علم کلام آورد مخصوصاً در طبقهٔ دوم ّ متکلمین امامیه یامنتسبین بایشان مؤلفین بزرگی مثل ابو عیسی محمد بن هارون وراق وأحمد بن یحیی بن الراوندی وابو الأحوص داود بن أسد بصری ، وابو محمد حسن بن مولی نوبختی وابو سهل اسماعیل بن علی نوبختی پیدا شدند که عقائد متکلمین سابق رامشر وحتر منتشر کردند وبا ادلّهٔ یقینیه برد ّ آراء معتزله وفرق دیگر در این خصوص پرداختند وکتب این جماعت در باب امامت تطابق اصول مذهب امامیه از معتبر ترین مؤلفات شیعه است ودر نتیجهٔ انتشار آنها بوده است که مبحث أمامت در علم کلام شیعه وارد شده .

(۲)

[ص ۷۷]

.... بعد از طبقهٔ وراق وابن الراوندیوبنی نوبخت وشاکردان مستقیم ایشان علم کلام شیعه بسط وتفصیل پیداکرد ومتکلمین جدید کتب متعدد باترتیب واسلوبهای مختلف تألیف نمودند ...

---

(۲) شافی سید مرتضی ص ۹۸ .

(٣)

[ص ٨٣]

.... ابو حفص عمرو بن سلمه صوفی نیشابوری (ت ٢٥٢ أو ٢٦٥ أو ٢٧٠) از کسانی است مثل ابن الراوندی وابو عیسی وراق بزندقهٔ متّهم بوده ...

(٤)

[ص ٨٤]

أبو عیسی وراق

(وفاتش در ٢٤٧)

أَبُو عیسی مُحَمَّد بن هارون وَرّاق أستاذ ابن الرّاوندی است و از کسانی بوده که مثل ابن الرّاوندی ویك عدّهٔ دیگر از فضلای آن عصر چندان عقیدهٔ دینی پابر جائی نداشته اند بلکه درتحت تأثیر تعالیم زنادقه (مانویّه) ومطالعهٔ کتب ایشان که در آن ایّام بمقدار زیاد بعربی ترجمه شده ودردست مردم افتاده بوده در حال شكّ وتردید سرمیکرده وهرچند روز بیکی ازفرق مخصوصاً بدو فرقهٔ معتزله وشیعه اقبال میکرده وباوجود تظاهر باسلام همچنانکه ابن النّدیم میگوید درباطن مانوی بوده‌است [٣] .

ابو عیسی از مؤلّفینی است که از یك طرف در تأیید مذهب مانوی وثنویّه کتاب مینوشته [٤] وازطرفی دیگر بشیعه اظهار تمایل مینموده واز بعضی

(٣) الفهرست ص ٣٣٨ .

(٤) الانتصار ص ١٤٩ .

از عقاید ایشان دفاع وبرای آن فرقه تألیف کتاب میکرده است[٥]. ودر دفاع از عقاید شیعه درباب امامت کتابی تألیف کرد وکویا این کتاب را ابو عیسی بررد ّ عقاید ابو عمرو عثمان بن بحر جاحظ (١٦٠ — ٢٥٥) در خصوص مسئلهٔ امامت تألیف نموده بوده است.

جاحظ که ازنو یسندگان بزرگ معتزلی بصره است وکتب ادبی ولغوی وبلاغت انشاء او ضرب المثل شده از مؤلّفینی است که درباب امامت ازخود عقاید متضادّ ظاهر کرده وچند کتاب دراین خصوص نوشته که هر کدام از آنها در دفاع **از عقاید یکی از فرق اسلامی** است در موضوع **امامت** [٦] از آن جمله کتابی است بنام امامت فرزندان عبّاس یا عبّاسیّه در تأیید شیعیان **راوندّیه** و طرفداران بنی عبّاس و بااینکه مضمون آن باعقاید شخصی او وفق **نداشته** آنرا برای خوش آمد بنی عبّاس برشتهٔ تألیف آورده ، دیگر کتابی است بنام **عُثْمانیّه** در طرفداری از هواخوهان .

[ص ٨٥]

عثمان بن عفان وانکار فضائل حضرت علیّ بن أبی طالب ، دیگر کتابی باسم . مروانیّة در طرفداری ازآل مروان **ومعاویّه** ودشمنی باعلیّ ابن ابی طالب ودفاع از امامت بنی امیّه ، دیگر کتابی بنام الْمَسَائِلُ الْعُثْمانیه **در تکمیل کتاب العثمانیّه که** سابقاً تألیف کرده بوده وکر وکتب دیکری مثل **الْفُتْیا وکِتَابُ الرّافِضَة وکِتَابُ الزّیْدیّة .**

این کتب متضادّ جاحظ اسباب تحریك حسّ غضب فرق دیگر مخصوصاً شیعه ومعتزلهٔ بغداد شده وایشان **بر غالب آنها ردّ نوشته وازجمله کسانی که**

---

(٥) مقالات اشعری ص ٦٤ .

(٦) برای تفصیل این موضوع رجوع کنید بکتاب شافی سید مرتضی ص ١٢ ومروج الذهب ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ جاب مصر .

این کتب را نقض کرده اند از معتزلهٔ **بغداد أبو جعفر محمّد بن عبد الله اسکافی** [7] **(متوفّی سال ۲۴۰)** و از شیعه **یامنتسبین بایشان ابن الرّاوندی وابو عیسی ورّاق** وابو محمد حسن بن موسی نوبختی وابو الحسن محمّد بن ابراهیم کاتب شافعی وشیخ مفید محمّد بن محمّد بن نعمان وغیره .

بعد از انتشار ردوری که شیعه بر کتب جاحظ درباب امامت نوشته بودند معتزلهٔ طرفدار ... جاحظ نیز در صدد معارضهٔ **بمثل برآمده کتب ابن الرّاوندي** وابو عیسی رانقض وانتقاد کردند **ومشهور ترین** ایشان یکی **ابو الحسین عبد الرّحیم بن محمد خیّاط استاد ابو القاسم** کعبی صاحب کتاب **الانْتِصار است** [8] دیگر قاضِيَ الْقُضاة عَبْدُ الْجَبَّار بن احمدَ اسَدْ آبادی هَمدانی **(وفاتش در ٤١٥)** صاحب کِتابُ الْمُغْنِي وهمین **کتاب المغنی** قاضی عبد الجبّار است که عَلَمُ الهُدَی سیِّد مُرْتَضی (٣٥٥ — ٤٦٦) بر د ر نّ **آن کِتّابُ الشّافِي را تألیف کرده ودرآن تهمتهائی راکه معتزله بر ابن الرّاوندی وابو عیسی بسته اند ردّ نموده** [9] ویکی از این جمله تهمتها این بوده است که معتزله میگفتند که ابو عیسی ورّاق درعین اینکه از امامت حضرت امیر دفاع میکرده در خلوت میگفته که : من بیاری از کسی دوچار شده ام که از تمام مردم بیشتر مرتکب قتل شده ومن از او بیش از هر کس تنفّر دارم بعلاوه معتزله میگفتند که ابو عیسی چون مانوی بوده قتل هیچ چیز وتلف کردن موجودات حیّه را جایز نمیشَمرده است [10] .

ابو عیسی ورّاق غیر از کتابی که درباب امامت نوشته تألیفات دیگری نیز

---

(۷) مروج الذهب ج۱ ص ۱۵۸ جاب مصر وابن ابی الحدید ج ٤ ص ۱۵۹ .
(۸) الانتصار ص ۹۷ .
(۹) شافی ص ۱۳ .
(۱۰) بنقل از کتاب مغنی در کتاب شافی ص ۲ وکتاب الانتصار ص ۱۵۵ .

[ص ٨٦]

داشته ازآن جمله کتابُ **السّقیفة** وکتاب اختلاف الشیعة وکتاب الحُکْمِ عَلی سُورَةِ لَمْ یَکُن وکتاب المقالات [۱۱] وکتاب مجالس [۱۲] .

دو کتاب الامامة والسّقیفهٔ ابوعیسی ورّاق موافق عقیدهٔ امامیّه بوده وعلمای این فرقه درمؤلّفات خویش آنها را ستوده اند ودرهمین کتب بوده است که ورّاق برای تقریر وتأیید **نصّ جلّی واثبات امامت حضرت امیر المؤمنین** علی از این راه دلاین عقلیّهٔ صریح آورده وبوسیلهٔ آنها بر معتزله واهل سنّت دراین دعوی تاخته است .

کتاب السّقیفهٔ ورّاق را شیخ مفید در **دست داشته** وآنرا مکرّر وصف نموده وآن قریب بدویست ورقه بوده وشیخ مفید در کتابُ الإفْصاح در امامت میگوید که ورّاق در کتاب السقیفه هیچ نکته رافرونکذاشته وفساد اقوال اهل سنّت وکذب طرفداران ایشانرا بخوبی روشن ساخته است [۱۳] .

از مؤلفات ورّاق از همه مشهور تر **کتاب مقالات** اوست که تاریخ ملل ونحل وشرح آراء وعقاید فرق مختلفه بوده واین کتاب ورّاق از معتبر ترین ومشهور ترین کتب قدیمه در این خصوص محسوب میشده ودر ردیف کتاب مقالات زُرقان معتزلی وشرح آن تألیف ابو القاسم کعبی ومقالات محمّد بن الهیصم کرّامی ومقالات الاسلامیّین ابو الحسن الاشعری وکتاب الآراء والدّیانات ابو محمد نوبختی وکتاب المقالات ابو الحسن مسعودی صاحب مروج الذّهب برای مؤلّفین بعد از منابع مهمّه بوده است .

ورّاق بشهادت **سیّدؒ مرتضی** در کتاب المقالات خود در تقریر شبهات

---

(۱۱) رجال نجاشی ۲٦۳ .

(۱۲) مروج الذهب ج ۷ ص ۲۳٦ (جاپ فرنك) .

(۱۳) نقل ازمکتوبی که حضرت آقاي آقا میرزا فضل الله شیخ الاسلام زنجانی مدّ ظله مرقوم داشته اند .

ومقالات ثنويّه راه تأكيد واطناب رفته بوده وهمين مسئلة يكى از اسباب جلب سوءِ ظنّ درباب مانوى بودن او شده است . كتاب مقالات ابو عيسى را غالب مؤلّفين بعد از او مثل مسعودى وابو الحسن اشعرى وابو ريحان بيرونى وسيّد مرتضى وشهرستانى وعبد القاهر بغدادى وابن ابى الحديد دردست داشته وازآن مطالب بسيار نقل كرده اند .

[ص ٨٧]

سيّد مرتضى دو كتاب ديگرنام ميبرد ديكى باسم **الْمشرقى** ديكى باسم **النّوْحُ عَلَى الْبَهائِمِ** وميگويد كه صحّت نسبت اين دو كتاب بابو عيسى وورّاق ثابت نيست وبعيد نميداندكه يكى ازثنويّه آنها را اززبان ورّاق ساخته باشد ومعتقد است كه جون ابو عيسى باين قبيل عقايد متظاهر نبوده ودر اظهار ايمان نسبت بآنها تجاهر نميكرده نميتوانيم آن دو كتاب را از او بدانيم (١٤) .

كتاب اوّل كه شايد موضوع آن شايد دفاع از يك قسمت **از افكار ثنويّه** بوده است همان است كه در الفهرست وفهرست شيخ طوسى باسم كتاب الغريب المشرقى چاپ شده وابو محمد نوبختى برآن نقض نوشته (١٥) ودر رجال **نجاشى** نقض ديكرى از ابو محمد نوبختى بر كتابى از ابو عيسى مذكور است بنام ردّ بر اهل تعجيز (١٦) وما درشرح حال **ابو محمد نوبختى** از اين موضوع گفتگو خواهيم كرد .

يكى ديكر از تأليفات ابو عيسى كتابى بودى است بنام **في الرّدّ عَلَى الْفِرَقِ الثّلاثِ مِنَ النّصَارَى** كه آنرا يحيى بن عَدِي (٢٨٣ — ٣٦٤)

---

(١٤) شافى ص ١٢ .
(١٥) الفهرست ص ١٧٧ وفهرست طوسى ص ٩٩ .
(١٦) رجال نجاشى ص ٤٧ .

فیلسوف عیسوی معروف ردّ کرده واین ردّ یحیی بن عدی باقی است ویحیی تمام کتاب ابو عیسی را در تألیف خود جزء بجزء نقل کرده است [۱۷] .

برای شرح حال او رجوع شود بمنابعیکه در ذیل صفحات این قسمت بآنها اشاره شده است .

ابن الراوندي

(۲۴۵ یا ۲۹۸)

أبُو الحسين أحمد بن يحيى بن محمَّد بن إسْحق مشهور بابنُ الرّاوندِی یا إبْنُ الرَّوَنْدِی اصلاً از مردم مَرْوُ الرُّوذ خراسان بوده واویکی از معروفترین متکلمین است که بمناسبت نداشتن عقیدهٔ بابرجا وچند بار تغییر مسلك دادن وتزلزل در ایمان واظهار الحاد وزندقه درست نمیتوان کفت **جزء کدام فرقه معدود است** وکلمهٔ ملحد یا زندیق (بمعنی اعمّ این کلمه که مترادف بامِلحد است) که مؤرّخین متعصّب ابن الرّاوندی را بآن عنوان خوانده اند برای تشخیص عقاید دینی او کافی نیست .

[ص ۸۸]

شاید بتوان گفت که ابن الرّاوندی هم مثل جماعتی دیکر از معاصرین خود دربی یافتن عقیدهٔ ثابت دلنشینی همهٔ عمر را در تشکیك وطلب وبحث واجتهاد بسر میبرده وهرچند روز بفرقه ای میکرویده وپس ازا یّامی معدود از خود آرائی ظاهر میکرده که مقبول جمهور آن فرقه نمی افتاده

---

(۱۷) L. Massignon, **Recueil des textes.** p. 182-183.

واورا ازمیان خود طرد مینموده اند ویااینکه چون قلمی شیوا **وقدرتی کامل درکلام داشته تاحدّی مانند جاحظ موافق‌خوشامد این فرقه یا آن فرقه برای ایشان تألیف کتاب مینموده** وباگرفتن جوائزی عمری رابی ایمانی میگزانده وضمناً در عقاید مردم خلل وارد میکرده است وبهترین شاهد این مطلب نقضهائی است که او خود بر تألیفات خویش نوشته وعقاید سابق خود راردّ کرده است .

شرح حال وعقاید ابن الرّاوندی بعلل مذکور در فوق درست روشن نیست ومورّخین واصحاب کتب ملل ونحل از او آراء ومقالات بسیار نقل کرده اند وچون عقاید درباب او مختلف است **وصحّت نسبت آرائی که باو منسوب شده مسلّم نیست قطعاً** نمیشود از آنها نتیجه ای کرفت بخصوص که مؤلفین متعصّب ودشمنان ابن الرّاوندی وامثال او موافق معمول آن ایام باینگونه مردم همه وقت تهمتها می بسته وبا تحقیر ولعنت ذکر ایشانرا در کتب خودمی آورده‌اند .

امر مسلم اینکه ابن الرّاوندی درابتدا مثل ورّاق وبر ادروعمّ خوداز معتزله بوده [18] وپس از آنکه از جمع آن فرقه طرد شده مدّتی نیز علی رغم اهل اعتزال بمذهب تشیع اظهار تمایل کرده ودر ردّ معتزله وتأیید فرقهٔ شیعه وعقاید گروندگان بآن کتبی چند نوشته وچون کاملاً بآراء معتزله آشنا ودر کلام وانشاءِ نیز استاد بوده در این راه بخوبی از عهده برآمده وحسّ انتقام بزرگان معتزلهٔ قریب بعهد خود از قبیل ابو هاشم جبّائی وابو علی جبّائی وابو الحسین خیّاط وکعبی را بجنبش آورده وبواسطهٔ تألیف کتابهای بالنّسبه متقن وجمع آوری ادّلّه وآراء کلامی در تأیید عقیدهٔ اهل تشیّع مخصوصاً مسئلهٔ امامت برای بیشرفت کار این فرقه درآن ایّام کمك بزرکی شده است .

---

(۱۸) الانتصار ص ۱۴۹ .

[ص ۸۹]

بهین مناسبت قیام ابن الرّاوندی بر معتزله ودفاع از عقاید فرقهٔ شیعه متکلمین ومؤلفین معتزلی وسنی ازاو بزشتی تمام در کتب خود ذکر کرده اند مخصوصاً در میان معتزله ابو الحسین خیّاط وابو هاشم جبائی وابو علی بسر او ودرمیان اهل تسنن ابو الوفاء بن عقیل وابو الفرج عبد الرّحمن بن الجوزی براوبسیار تاخته وابن الجوزی اورا از بزرگان ملاحده [۱۹] ویکی از سه نفر زندیق بزرکی میدانه که در میان اهل اسلام ظاهر شده اند [۲۰] .

امّا **عقیدهٔ مؤلّفین شیعه** در باب او مختلف است بعضی او را ستوده وبعضی دیگر بذمّ او پرداخته اند واز این میان کسیکه بیش از همه علی رغم معتزله از بعضی از تألیفات وعقاید ابن الرّاوندی دفاع کرده علم الهدی سید مرتضی است . با این حال باز چون تمام عقاید ابن الرّاوندی با مذهب متکلمین امامی نمیساخته وبسیاری از آنها پیش ایشان ملعون ومطرود بوده است جمعی از اهل کلام شیعه در نقض پاره ای از مؤلفات وآراء ابن الرّاوندی کتبی نوشته اند ومشهور ترین این اشخاص یکی ابو محمد حسن بن موسی نوبختی دیگری خال او ابو سهل اسماعیل بن علی است حتّی سیّد مرتضی هم درکتاب شافی خود بنقص بعضی از ادلهٔ ابن الرّاوندی درباب امامت اشاره کرده است .

باری چون ابن الرّاوندی بدفاع از **عقاید امامیّه** قیام نموده وبرای ایشان بتألیف کتبی پرداخته است مخالفین این فرقه با وجود زندیق وملحد شمردن ابن الرّاوندی او را در **عداد متکلّمین شیعه** آورده اند وما بعلّت نامی که از

---

(۱۹) تلبیس ابلیس ص ۱۱۸ .

(۲۰) دونفر دیکر : یکی ابو حیان علی بن محمد صوفی مشرب معاصر ابن العمید وصاحب ابن عباد دیکری أبو العلاء أحمد بن سلیمان معری شاعر مشهور (بغیة الوعاة ص ۳۴۹ وروضات الجنات ص ٥٤) .

این شخص واز ابو عیسی ورّاق در شرح حال **متکلّمین نوبختی** وشرح نصّ جلّی وغیره برده میشود دراین مقام باحوال وتألیفات او مختصر اشاره ای کردیم .

پدر ابن الرّاوندی را نوشته اند که از یهود بوده ودر توراة تحریفاتی وارد کرده اُست ، این نسبت هم باید یکی از جملهٔ تهمتهائی باشد که براین الرّاوندی بسته اند جه او و بعضی از کسانش چنانکه دیدیم از معتزله بوده اند وجدّش **محمّد بن اسحق** نام دارد وبهمین ملاحظات صحّت این نسبت بعید مینماید .

ابن الرّاوندی از معاصرین ابو عیسی ورّاقست وبگفتهٔ ابو الحسین خیّاط شاکرد اوبوده ودر نتیجهٔ تعلیمات ورّاق از اعتزال رو گردان **وبکفر والحاد منتقل شده** (۲۱) **ودراین راه برای** او استادان دیگری نیز از زنادقه مثل أبُو شاکر دَیْصَانِی ونُعْمان بن طاوت وأَبُو الْحَفْص حَدّاد شمرده اند (۲۲) .

بگفتهٔ مسعودي ، ابن الرّاوندی **۱۱٤** مجلّد کتاب تأایف کرده بوده (۲۳) که امروز ازآنها اثری باقی نیست **جز بعضی فقراتی** که ابو الحسین خیّاط در کتاب الانتصار برای ردّ مضمون آنها از کتاب **فَضِيحَةُ الْمُعْتَزِلَة** تألیف ابن الرّاوندی نقل نموده است واز این کتب که بعضی از آنها در تقریر عقاید معتزله وعدّه ای در تأیید عقاید امامیّه وبعضی دیگر در ردّ براسلام ودفاع از عقاید ثنویّه یا یهود وغیره بوده‌است درست نمیدانیم که آزآنها کدامها تألیف ابن الرّاوندی است وکدامها تألیف کسانی که مشربشان نزدیك بمشرب ابن الرّاوندی بوده ویا کسانی که ازسر غرض ودشمني آنها را

---

(۲۱) الانتصار ص ۱۵۵ .

(۲۲) أيضا ص ۱٤۲ .

(۲۳) مروج الذهب ج ۷ ص ۲۳۷ از جاب فرنك .

ساخته وباسم ابن الرّاوندی انتشار داده اند .

شهرت ابن الرّاوندی بزندقه والحاد تا آنجا رسیده بوده که اورا مثال کامل این نسبت میشمرده اند وبهمین جهت غالب نوشته هائی راکه از آنها رایحهٔ کفر والحاد استشمام میشده ومؤلّفین آنها لا بد از ترس جان نام ونشان خود را پنهان میکرده دیگران از راه مشاکله بابن الرّاوندی نسبت میداده اند .

اینك اسامی تألیفات **منسوب بابن الرّاوندی وموضوع هریك از آنها :**

۱ – ۷ – کتابهای : آلاَسْماءُ وَالاَحْکام ، الاَبتداءُ وَالاَعادَة ، خَلْقُ الْقُرْآنِ ، الْبَقاءُ وَالْفناءُ ، لاَ شَيْءٌ إلاّ مَوْجُودٌ[۲۴] **، آلطّبائعُ ، اللُّؤْلُؤةُ** (در تناهی حرکات) تمام در تقریر عقاید معتزله واین کتب ابن الرّاوندی درّ ایامیکه هنوز جزءِ جمع معتزله بوده تألیف کرده بوده [ص ۹۱]
وآنها را **بهمین** جهت مؤلفین معتزلی جزء « کتب صلاح » او میدانند .

۸ – کتاب الاَمامَةِ موافق عقیدهٔ فرقهٔ **امامیّه** واین همان کتابی است که ابن الرّاوندی پس از ترك معتزله بجهت **تقرّب بشیعه** موافق مذهب ایشان تألیف کرده وگفته اند که **در ازاءَ آن از** رؤسای امامیّه **سی دینار جایزه** کرفته است .

۹ – کتاب فَضیحَةُ آلْمُعْتَزِلَة در ردّ کتاب فَضیلَةُ الْمُعْتَزِلَة تألیف جاحظ وابن الرّاوندی در این کتاب بسختی بر معتزله وجاحظ وشیوخ معتزلی او تاخته واز امامیّه دفاع کرده است .

---

(۲٤) برای شرح مختصری از این موضوع وعقیدة ابن الراوندی درآن باب رجوع کنید بمقالات اشعري ص ۵۰۲ .

این کتاب درمیان متکلّمین فرق مختلفه وارباب ملل ونحل کسب استشهار فوق العاده نموده است ، از یك طرف معتزله بردّ آن پرداخته وکتب چند در نقض مطالب آن ساخته اندکه یکی ازآنها کتاب الانتصار ابو الحسین خیّاط است وازطرفی دیگر دشمنان معتزله مخصوصاً **امامیّه** ومتکلمین **اشعری** غالب مطالب آنرا در کتب خود نقل کرده وآنها را برای حملهٔ بمعتزله سند ودستاویز قرار داده اند .

مؤلّفین امامی کتاب الامامهٔ ابن الرّاوندی وکتابی دیگر از تألیفات او را که **العَرُوس** نام داشته از « کتب سداد » او میشمارند [۲۵] وذکر این کتاب دوّم فقط در کتب مؤلّفین امامی دیده میشود واحتمال داردکه مقصود ازآن کتاب فضیحة المعتزله یا کتاب دیگری باشد که ابن الرّاوندی در تأیید عقیدهٔ امامیّه نوشته بوده .

قاضی القضاة عبد الجبّار معتزلی در کتاب المغنی بر ابن الرّاوندی وورّاق وامثال ایشان حمله ها کرده ودرباب ابن الرّاوندی میگویدکه غرض او از اظهار الحاد وتألیف کتب دراین خصوص انداختن شك دردلها وبوده وبسی اوقات هم برای کسب شهرت ومنفعت کتاب مینوشته است .

سیّد مرتضي در دفاع از ابن الرّاوندی میگوید : « ابن الرّاوندی این کتبي را که اسباب بدنامی او شده بقصد معارضهٔ با معتزله وزور آزمائی با ایشان ساخته چه معتزله از آمیزش با او اظهار نفرت کردند و او را بقصور
[ص ۹۲]
فهم وغفلت متّهم نمودند واین جمله او رابر آن داشت که این کتب را منتشر نماید تا عجز معتزله را درنقض آنها آشکار سازد وانتقام خود را ازآن فرقه بگیرد والاّ ابن الرّاوندی از این تألیفات علناً تبرّی میجسته ونسبت

---

(۲۵) روضات الجنات ص ٥٤ ونخبة المقال ص ۱۵۷ .

تألیفات آنها را بخود انکار میکرده وبدیگری منسوب میداشته است وشکّی نیست که او در این عمل خطا کار بوده خواه بآنها اعتقاد داشته وخواه معتقد نبوده است وکاری که **ابن الرّاوندی در این راه کرده نظیر عمل جاحظ یانزدیك** بآن است واگرکسی کتب عُثْمانیه ومَرْوانیه وفُتْیا وعباسیّه وإمامیّه روافضَه وزیدیّه راکه همه تألیف جاحظ است جمع آوردمی بیند که مؤلّف آنها بر اثر اظهار آراء متضادّ ورنگ برنگ سخن گفتن بچه درجهٔ عظیمی ازشكّ والحاد وقلّت تفکّر در دین رسیده بوده است وهیچکس نمیتواند مدّعی شودکه جاحظ بمحتوّیات این کتب عقیده نداشته وبگوید که چون او مقالات مردم واحتجاجات ایشانرا نقل کرده بر او دراین عمل جرمی وارد نیست چه اگر با این قبیل گفته ها بتوان مخالفین را قانع کرد نظیر آنرا درحقّ ابن الرّاوندی نیز میتوان گفت درصورتیکه ابن الرّاوندی در کتبی که نام او را در پیش مردم زشت کرده هیچگاه نمیگوید که من باین مذاهب که حکایت کرده ام معتقدم وبصحّت آنها ایمان دارم بلکه میگوید دهریّه یا موحدّین یا براهمه یا مؤمنین باصل رسالت چنین وچنان میگویند. اگر میشود گفت که برجاحظ در دشنام گفتن بصحابه وائمّه وشهادت دادن بگمراهی وخروج ایشان ازدین کناهی نیست وکلام او در این موارد بمنزلهٔ نقل قول وحکایت است بهمین ترتیب ابن الرّاوندی هم مجرم نیست وبنابر قرینهٔ فوق تهمتهائی **که براو وارد ساخته** اند از او زایل میشود (۲۶) ...

۱۰ ــ **کتاب الْقَضیب یا قَضیبُ الذّهَب** دراثبات حدوث علم بار یتعالی؛

۱۱ ــ **التّاج که از مشهور ترین** کتب اوست وموضوع آن اثبات قدمت

---

(۲۶) شافی سید مرتضی ص ۱۳.

عالم واجسام وردّ ادّله مخالفین بوده [۲۷] وچون معتزله وامامیّه بخلاف آن معتقدند جماعتی از متکلمین این دو فرقه در نقض آن کتبی نوشته بوده اند [ص ۹۳]
از آن جمله از معتزله أبو الحسین خیّاط و از امامیّه ابو سهل اسماعیل بن علی **نوبختی** آنرا نقض کرده أند وکتاب ابو سهل دررد کتاب التّاج ابن الرّاوندی کتاب **السّبك** نام داشته . این کتاب **التّاج** گویا در دست ابن ابی الحدید بوده و او میگوید که ابن الرّاوندی مقالهٔ قدمت عالم را از فلاسفه اقتباس ودر کتاب التّاج خود کنجانده است [۲۸] ؛

۱۲ – کتاب **نَعْتُ الْحِکْمة یا عَبَثُ** الْحِکْمَةِ در ذکر یاوه بودن تکلیف امر ونهی بمردم از طرف خداوند تعالی ؛

۱۳ – **کتاب الزُّمُرُّد در** ابطال موضوع رسالت وردّ معجزات منسوب بابراهیم وموسی وعیسی وحضرت رسول وبقول ابو الحسین خیّاط دراین کتاب ابن الرّاوندی بابی بعنوان ردّ بر محمّدیّه یعنی مسلمین مخصوصاً منعقد کرده بوده ودر آن برقرآن مجید تاخته بوده است [۲۹] وگویاظهور همین کتاب هم باعث طرد او از میان معتزله شده است [۳۰] وابو القاسم کعبی نقل کرده بوده است که ابن الرّاوندی در علت تسمیهٔ این کتاب بزمرّد چنین میگوید که چون خاصیّت زمرّد این است که هرگاه جشم مار برآن افتد در حال از حدقه بیرون جهد وذوب شود [۳۱] کتاب خودرا باین اسم

---

(۲۷) الانتصار ص ۱۷۲ – ۱۷۳ .

(۲۸) شرح نهج البلاغة ج ۱ ص ۲۹۹ .

(۲۹) الانتصار ص ۲ – ۳ .

(۳۰) أيضا ص ۱۷۳ .

(۳۱) شعر ای قدیم مکرر دراشعار خود باین افسانه اشاره میکنند از آنجمله منجیك میکوید: شنیده ام بحکایت که دیدهٔ افعی ، برون جهد جو زمرد براو برند فراز .. الخ .

خواندم تاچون خصم درآن بنگرد دستخوش هلاك گردد . این کتاب را ابن الرّاوندی خود وابو الحسین خیّاط نقض کرده اند ؛

۱٤ — **کتاب الفَرَنْد** در طعن بر بیغمبر اسلام که برآن هم ابو الحسین خیّاط وابو هاشم جبّائی نقض نوشته اند ؛

۱٥ — **کتاب الدّامِغ** در ردّ برقرآن وترتیب آن که از طرف خیّاط وابو علی جبّائی ردّ شده واین کتاب را گویا ابن الرّاوندی برای یهود نوشته بوده [۳۲] وخود نیز بعدها آنرا نقض **کرده** است [۳۳] ؛

۱٦ — کتاب التّوحید که بگفتهٔ خیّاط ابن الرّاوندی بعداز آنکه از [ص ۹٤]
طرف مسلمین مورد تعقیب قرار گرفته بود **ازترس جان** آنرا برای تقرّب باسلام تألیف کرده [۳٤] ؛

۱۷ — **کتابی در موضوع** اجتِهاد رأی که آنرا ابو سهل اسماعیل نوبختی نقض کرده [۳٥] ؛

۱۸ — کتاب الـمَرْجَان در اختلاف اهل اسلام وکتب دیکر ؛

وفات ابن الرّاوندی را بعضی از مؤلّفین کمی پس از مرك ورّاق یعنی اندکی پس ازسال ۲٤۷ وبعضی دیکر در ۲٤٥ وعده ای هم در ۲۹۸ نوشته اند .

برای شرح حال وتألیفات وعقاید او رجوع کنید بکتاب الانتصار خیّاط که صفحه ای ازآن ازذکر ابن الراوندی خالی نیست ومقدمهٔ نفیس آن بقلم

---

(۳۲) البدایة والنهایة ابن کثیر (خطی) .
(۳۳) ضمیمهء الفهرست جاب مصر ص ٥ .
(۳٤) الانتصار ص ۱۳ .
(۳٥) الفهرست ص ۱۷۷ .

نیبرگ[۳۶] والفهرست ص ٤ ــ ٥ از ضمیمهٔ چاپ مصر ومروج الذّهب ج ٧ ص ٢٣٧ ازچاپ فرنك وابن خلّكان ج ١ ص ٢٨ چاپ طهران والبداية والنّهاية ابن كثير (خطّي) والمنتظم ابن الجوزي (خطّي) وتلبيس ابليس ص ٧٢ و ١١٨ وتبصرة العوام ص ٣٩٨ و ٤٤٠ **ومواضع متعدّده از مقالات اشعری** وشرح نهج البلاغة ابن ابی الحديد والفرق بين الفرق وشهرستانی وابن حزم وکتاب شافی وفصول سيّد مرتضی وروضات الجنّات ص ٥٤ ورسالة ابن القارح در جزء مجموعهٔ رسائل البلغا چاپ مصر ص ٢٠١ **وكنز الفوائد كراجكی** ص ٥١ وغيره .

(٥)

[ص ١٠٢]

.... اولّی کسانی هستند که بتبعیّت از ابو عیسی وراق وابن الراوندی در اثبات وجوب امامت وبیان اوصاف امام ادلّه عقلیه ....

(٦)

[ص ١٠٣]

.... وابو محمد (النوبختی) در باب امامت ... مؤید شروحی است که ابو عیسی وراق وابن الراوندی در خصوص امامت نوشته اند بلکه بیشتر اعتماد ابو محمد وابو سهل بر ادلّه ای است که وراق وابن الراوندی آورده وایشان در طیّ طریق امامت همان راهی را رفته اند که وراق وابن الراوندی رفته ودند[۳۷] .... همین احتجاج وراق وابن الراوندی وابو الاحوص

---

(٣٦) H.S. Nyberg

(٣٧) شافی سید مرتضی ص ١٤ ــ ١٥ .

وابو محمد وابو سهل در اثبات وجوب امامت وتقریر صفات امام با ادلّهٔ عقلیه بتدریج مسئلهٔ امامت راهم بیش امامیه مثل توحید وعدل ونبوّت در جزء اصول وارد ودر مباحث کلامی داخل کرده است ....

(۷)

[ص ۱۲۳ تعلیق ۱]

.... چنانکه سید مرتضی ابن الراوندی را در نقل حکایت أهل مذاهب چون او آنهارا فقط بر سبیل حکایت آورده انست مقصّر نمیشمارد ولي جاحظ را بر خلاف او چون اظهار تعلّق وعقیده بحکایات خود کرده خطا کار میداند [۳۸] .

(۸)

[ص ۱۲۷]

ابو محمد نوبختی غیر از فضلائی که ذکر شان در فوق گذست با ابو الاحوص داود بن اسد بصری وخال خود ابو سهل اسماعیل بن علی (۲۳۷ — ۳۱۱) وابو علی محمد بن عبد الوهاب جبائی (۲۳۵ — ۳۰۳) وابو القاسم عبد الله بن احمد کعبی بلخی (متوفی سال ۳۱۹) وابن الراوندی وابو عبد الله (ص ۱۲۸) محمد بن عبد الله بن مملك اصفهانی وابو جعفر بن عبد الرحمن بن قبهٔ رازی معاصر بوده .

---

(۳۸) شافي سید مرتضی ص ۱۳ .

استدراك على النصوص العربية

(١)

الفاخوري ، حنا ؛ والجر ، خليل :

– تاريخ الفلسفة العربية ،

الجزء الثاني [= الفلسفة العربية في الشرق والغرب] ،

دار المعارف ، بيروت ١٩٥٨ .

[ص ٣٢]

... فهذا ابن الراوندي الزنديق يختبيء وراء البراهمة ليقول : « إن البراهمة يقولون انه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله – سبحانه – على خلقه ، وانه هو الذي يُعرف به الرب ونعمه ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب . فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والايجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته واجابة دعوته ، إذ قد غنينا بما في العقل عنه ؛ والإرسال على هذا الوجه خطأ . وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته » (*) .

(*) أشار الدكتوران الفاخوري والجر في الهامش هنا «راجع النصوص التي نشرها كراوس في

Rivista d'Italia سنة ١٩٢٤ ، تحت عنوان Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte ص ٩٠ » ؛ (كذا !!) ، والاشارة مغلوطة وفيها تمويه واضح . فالنص المذكور المقتبس عن ابن الريوندي انما جاء في بحث الاستاذ كراوس المذكـــور المنشور في مجلة Rivista degli Studi Orientali وليست التي ذكراها ؛ واشارتهما الى النص (ص ٩٠) غلط ؛ فهي في الاصل الالماني p. 97 وقارن p. 111 ؛ يقابل ذلك في ترجمة الدكتور بدوي في صفحة ٨٠ س ٨ ـ ١٤ ، وص ١٠٠ ـ ١٠١ شذرة ٣ ؛ قـــارن ملحق المجلد الاول من كتابنا هذا ، ص ٢٦٦ ، ٢٨٦ ـ ٢٨٧ ؛ فهناك نلاحظ انهما ينقلان عبارة ترجمة بدوي ، وان لم يشيرا اليه بحسبانهما رجعا الى الاصل الالماني (!!) .

(٢)

ضيف ، الدكتور شوقي :

ـ العصر العبّاسي الثاني ،

سلسلة « تاريخ الأدب العربي ٤ » ،

دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٣ (*) .

[ص ١٧٣]

.... وذكر الشهرستاني تكملة لنظرية الجاحظ في الطباع ... وقد ردّ أبو الحسين الخياط على نسبة هذا القول إلى الجاحظ ، وقال إنّه مما نسبه إليه ابن الراوندي الكذّاب ؛ وقال إنّه كذب عليه أيضاً في نسبته اليه احالة فناء الأجساد وعدمها [١] . ولعل في ذلك ما ينبهنا إلى أنه يجب الاحتياط في التعرف

(*) قارن العنوان الاوروبي : Dr. Shawqî Dayf, **Al-'Asr Al-'Abbâsî Al-Thânî** : [Târikh Al-Adab Al-'Arabî 4], Dar Al-Maaref, Cairo, 1973.

(١) **يشير المؤلف الى « انتصار الخياط ص ٢١ ـ ٢٢ » ، وهو يقصد طبعة القاهرة ١٩٢٥ . وهناك نجد في اقتباس الخياط عن ابن الريوندي (الاجساد) على (أجسام) ؛ والاخيرة هي الصحيحة في رأينا عند تحقيق كلام ابن الريوندي الذي يشير الى عبارة الجاحظ هذه ثلاث مرات في شذرات كتابه « فضيحة المعتزلة » ؛ للاستفاضة يراجع كتابنا**
Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, p. 109 (fr. 12), p. 135 (fr. 98), p. 165 (fr. 188). **وقارن اقتباس البغدادي** p. 311 **س ٢ـ٣ .**

على آراء المعتزلة وانه يحسن استقاؤها من كتبهم الخاصة [٢] .

.... ومن تلامذة جعفر بن مبشر ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد إبن عثمان الخيـــاط ، الذي عاش حتى نهـــاية القرن الثالث الهجري . وكان من أكثر المعتزلة علماً بأقوالهم [ص ١٧٤] واختلافاتهم ، وكان فقيهاً مثل أستاذه ، ومحدثاً مرموقاً . وله كتب كثيرة في الرد على ابن الراوندي ، نُشر منها – كما مر بنا في غير هذا الموضع [٣] – كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي [٤] الملحد ، وهو يدل بوضوح على سعة معرفته بآراء المعتزلة ؛ وكان ابن الراوندي نسب إليهم آراء كثيرة غير صحيحة ، فزيّفها وبيّن بطلانها ، ومن عجب أن نرى البغدادي ، في الفرق بين الفرق ، والشهرستاني ، في الملل والنحل ، ينسبان إليهم بعض هذه الآراء [٥] ، كما يتضح من المقارنة بين ما جاء فيهما عن الجاحظ مثلاً وما جاء في كتاب الانتصار ....

---

(٢) كذا (!!) ولا ندري ما الجديد على المرحوم نيبرك في هذه العبارة !

(٣) يقصد الموضع السابق من اشارته [ص ١٧٣] ، وقارن هامشنا (١) قبل .

(٤) العنوان الصحيح «الرونديّ» تبعا للاستاذ نيبرك ، وقارن طبعة بيروت (١٩٥٧) : بكسر الراء ، فلا يجوز اضافة الالف بعدها ، كما نرى ؛ بل هي اختصار واضح لغياب اليـــاء الاصلية « الريوندي » ؛ فلاحظ ؛ وكذلك قارن كتابنا السابق
Ibid., pp. 7-8, note 1

(٥) هذا كلام معروف ومشهور، ولكننا اعتبرناه دليلا على تأثير ابن الريوندي في مؤرخي الحركات الفكرية فيما بعد القرن الرابع الهجري ، وأقمنا الدليل تلو الدليل على ان ابن الريوندي كان مصدرا مهما لهؤلاء المؤلفين ، ولكنه لم يكن الوحيد ؛ فلدينا الكثير من الآراء مما لم نستطع تتبع آثارها في أعمال ابن الريوندي ، فوجدناها ترجع الى الاشعري من جهة والى الماتريدي من جهة اخرى . يراجع كتابنا السابق . Ibid., pp. 65 ff.

(٣)

الرّاوي ، عبد الستار عزّ الدين :

– مدرسة بغداد المعتزلية الكلامية في القرن الثالث الهجري ،

(رسالة ماجستير ، كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية)

ربيع ١٩٧٤ (*) .

[ص ١٦٣]

... فيما جاء الخياط فوضع كتابه « الانتصار والرد على ابن الراوندي (١) الملحد » . [ص ١٦٤] وقد وضحت في هذا الكتاب مقدرة الخياط الفائقة فردّ على كتاب ابن الراوندي فقرة فقرة وكلمة كلمة .

ونجد أسلوب الخياط الذي اتبعه في كتابه أسلوباً نقدياً رفيعاً ، ويمتلك عبارة منهجية سليمة ، فضلاً عن عمق ثقافته والمامه بمذاهب المتكلمين عمومـــاً .

(*) الاقتباس عن الرسالة المخطوطة للمؤلف ؛ بنقله : مع شكرنا لتعاونه في رصد مقولاتـــه بهذا الخصوص وضمها الى نصوص كتابنا هذا .

(١) يراجع الهامش (٤) من نص شوقي ضيف السابق .

ويعتقد أبو الحسين الخياط أن ابن الراوندي وضع كتابه هذا « فضيحة المعتزلة » وشتم فيه المعتزلة للانتقام منهم والثأر لشيوخ الرافضة الذين قطعهم علماء المعتزلة [٢] . وقد حفل الانتصار بدفاعات الخيوط [٣] عن أصحابه البغداديين ، خصوصاً ؛ فبيّن مآثرهم ، وأظهر فضل المعتزلة في الدفاع عن الدين ضد فرق المخالفين وحمايتهم لمبدأ التوحيد .

---

(٢) هذا كلام لا يخرج عن نطاق آراء نيبرك سنة ١٩٢٥ ؛ فلاحظ .

(٣) كذا (!!) واتمنى ان يكون الزميل الراوي قد أخطأ في النقل عن رسالته !

(٤)

الزّاوي ، الدكتور عبد الستار عز الدين :

ـ القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي وفكره الإسلامي ،

(رسالة دكتوراه ، كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية) ،

صيف ١٩٧٧ (*) .

(١)

[ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩]

... وإذا كانت الحركة الاعتزالية قد أعلنت براءتها من ابن حائط وأتباعه ، فانها لم توقف عمليات تطهير صفوفها ، فقد طردت من بين أقطابها الكثيرين الذين انحرفوا عن الأصولية العقلانية [1] ، واتجهوا إلى

(*) اقتبس لنا المؤلف النصّين التاليين من رسالته المخطوطة ؛ فله شكرنا لحرصه في تسجيل موقفه من مشكلة « ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة » حتى وبعد الانتهاء من طبع مجلده الثاني .

(١) كذا (!) وهو كلام عام ؛ لان ابن الريوندي ، كما تاكد لنا ، نموذج متطرف للعقلانية في تاريخ الحركات الفكرية ، والقرن الثالث الهجري بوجه خاص ؛ يراجع كتابنا السابق Ibn ar-Rîwandî, pp. 60-61

تفسيرات ذاتية ؛ فأقصت الورّاق وضرار بن عمرو ويحيى بن كامل وابن الراوندي .... وإذا كانت المعتزلة لم تتساهل مع هؤلاء ، وطردتّهم من تنظيماتّها ، فانها كانت أيضاً حريصة على متابعة نشاطهم الفكري وتطويقه بالمناظرة والجدل ، ادراكاً منها(٢) للبعد الآخر الذي تسلكه الحركة الارتيابية في التفافها حول الثقافة العربية والفكر الإسلامي وتطويعه لمصالحها بعد أن نجحت في النفاذ بآرائها « الهجينة » إلى شرائح كثيرة من المثقفين والطبقات الشعبية (٢) .

(٢)

[ص ٢٦١]

... ولعل الرسم الشيعي الذي أبرز الإمام علي بمثل هذه الصورة الميثـ لوجية ، كان أولى النتائج مبدأ « العصمة » الذي أضافه الشيعة لأئمتهم ، والذي أثبت القاضي أصوله عبر الأطراف المعادية للاسلام منذ هشام بن الحكم الذي إتّهمه بتسويق (٣) هذا المبدأ ، والذي أخذ عنه الحداد والوراق وابن الراوندي .

(٢ـ٢) هذه عبارة عويصة تحتاج من الزميل الدكتور الراوي الى اعادة صياغة ، كما أزعم .

(٣) لا أملك تعليقا على هذه العبارة ؛ فهي الرأي التقليدي في هؤلاء على العموم ، كما لاحظنا ذلك عشرات المرات خلال كتابنا « تاريخ ابن الريوندي الملحد » ومجلدي كتابنا هـــذا ؛ لكني أحاول هنا الربط بين « الحركة الارتيابية » التي وردت في النص السابق وبين «الاطراف المعادية للاسلام» التي يشير المؤلف اليها هنا ؛ ولا افهم منهما غير حركة هدامة ناهضت الثقافة العربية والفكر الاسلامي ؛ واساس هذه الحركة انهـــا تسلحت بآراء « هجينة » كانت وبالا على الحضارة العربية والفكر الاسلامي ! وكاني هنا آتي الى ختام كتابي الكبير هذا ، الذي جمعت فيه المكتبة العربية بخصوص النصوص المتعلقة بابـن الريوندي ، فاجد أن ابن الريوندي لا يزال منذ مقدمة نيبرك لكتاب الانتصار (سنة ١٩٢٥) يتناول على وتيرة واحدة : هي تحيز للمعتزلة من خصومه ، كالخياط والقاضي ، حتى وبعد أن تأكد لدينا انه كان رئيسا لمدرسة من مدارسهم ، ومنظرا جليلا من منظـــري فكرهم . يراجع كتابنا السابق Ibid., pp. 41-44 .

جريدة المصادر والمراجع

(BIBLIOGRAPHY)

« تحتوي هذه الجريدة ثبتاً بالتوثيق الشامل في جمع وتحقيق ومراجعة النصوص الواردة في مجلدي هـذا الكتاب ، بالاضافة إلى اشارات كتابنـا (تأريخ ابن الريوندي الملحـد) ، في تقسيم ثلاثي : عربيـة ، وشرقية ، واوروبية »

(أ) المصادر والمراجع العربية

الآلوسي ، الدكتور حسام محيي الدين :

– حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بغداد ١٣٨٧ / ١٩٦٧ .

آل ياسين ، الدكتور جعفر :

انظر محفوظ ، الدكتور حسين علي وآل ياسين ، الدكتور جعفر .

آل ياسين ، الشيخ محمد حسن :

– الفارابي ونصوص الحكم ، بغداد ١٣٩٦ / ١٩٧٦ ، [في الأصل بحث مسلسل منشور في مجلة « البلاغ » (الكاظمية ١٣٩٦ / ١٩٧٦) ، الأعداد ٢ ، ٣ ، ٥ من السنة السادسة] .

ابن أبي أصيبعة :

– عيون الانباء في طبقات الأطباء ، نشرة الأستاذ اوغست ميللـر Aug. Müller ، القاهرة – توبنگن ، ١٢٩٩ / ١٨٨٢ .

ابن أبي الحديد :

– شرح نهج البلاغة ، نشرة محمد ابو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٩٥٢ .

ابن الأثير ، عز الدين :

– الكامل في التاريخ ، بولاق ١٢٩٠ – ١٢٩٣ / ١٨٨٣ – ١٨٨٦ .

ابن الأثير ، مجد الدين :
— النهاية في غريب الحديث ، القاهرة ١٣٢٢ / ١٩٠٤ .

ابن الأنباري ، ابو البركات :
— نزهة الالباء في طبقات الأطباء ، طبعة القاهرة ١٢٩٤ / ١٨٨٧ ؛ ونشرة الدكتور ابراهيم السامرائي ، بغداد ١٩٥٩ .

ابن تغري بردي ، ابو المحاسن :
— النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة ، نشرة الأستاذ جوينبول Juynboll ، ليدن ١٨٥٥ ؛ وطبعة القاهرة ١٣٥١ / ١٩٣٢ .

ابن تيمية ، تقي الدين :
— الفتاوى ، القاهرة ١٩٠٨ .
— منهاج السنة النبوية ، القاهرة ١٣٢٢ / ١٩٠٤ .

ابن الجوزي ، ابو الفرج :
— اخبار الحمقى والمغفّلين ، نشرة الشيخ علي الخاقاني ، بغداد ١٣٨٦ / ١٩٦٦ ؛ ونشرة المرحوم كاظم المظفر ، النجف ١٣٨٦ / ١٩٦٦ .
— تلبيس ابليس [= نقد العلم والعلماء] ، طبعة القاهرة ١٣٤٠ / ١٩٢٢ ؛ وط. القاهرة ١٣٤٧ / ١٩٢٨ ؛ وط. جديدة (بلا تاريخ) ، المط. المنيرية ، القاهرة .
— المنتظم في التاريخ ، ط. حيدرأباد ١٣٥٧ / ١٩٣٨ —١٩٣٩ ؛ مخطوطات ايا صوفيا ٣٠٩٦ ؛ وفيض الله ١٥٣٥ ؛ كوربولو ١١٧٤ .

ابن حجر العسقلاني :
— لسان الميزان ، طبعة حيدر اباد ١٣٢٩ / ١٩١١ .

ابن حزم ، الاندلسي :
— الفصل في الملل والاهواء والنحل ، القاهرة ١٣٢١ / ١٩٠٣ .

— طوق الحمامة في الأُلفة والأُلاّف ، نشرة الاستاذ برشه Léon Bercher الجزائر ١٩٤٩ .

ابن خلكان :

— وفيات الأعيان وانبا الزمان ، نشرة الاستاذ فستنفلد F. Wüstenfeld ، كوتنگن ١٨٣٥ ؛ وط. القاهرة (بلا تاريخ) ؛ ونشرة محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٣٦٧ / ١٩٤٨ .

ابن الريوندي ، ابو الحسين :

— كتاب فضيحة المعتزلة ، تحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم ، [ضمن رسالته الموسومة Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, Oueidat Editions, Beirut - Paris 1977] بيروت — باريس ١٩٧٧ .

ابن الشحنة :

— روضة المناظر في أخبار الاوائل والأواخر ، [على هامش كتاب الكامل لابن الأثير] ، بولاق ١٢٩٠ — ١٢٩٣ / ١٨٧٣ — ١٨٧٦ .

ابن شهراشوب ، رشيد الدين :

— كتاب معالم العلماء ، نشرة عباس اقبال ، طهران ١٣٥٣ / ١٩٣٤ .

ابن عساكر :

— تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام الأشعري ، نشرة حسام الدين القدسي ، دمشق ١٣٤٧ / ١٩٢٨ .

ابن علي رضا ، محمد باقر :

— جامع الشواهد ، طهران ١٢٨٨ / ١٨٧١ — ١٨٧٢ .

ابن العماد ، الحنبلي :
— شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، القاهرة ١٣٥٠ / ١٩٣١ .

ابن قتيبة :
— تأويل مختلف الحديث ، القاهرة ١٩٢٥ .

ابن الفرّاء ، ابو يعلى :
— المعتمد في أصول الدين ، نشرة الدكتور وديع زيدان حداد ، دار المشرق ، بيروت ١٩٧٤ .

ابن القارح :
— الرسالة ؛ نشرة كامل كيلاني (مع رسالة الغفران) ؛ ونشرة محمد كرد علي (ضمن رسائل البلغاء) ؛ ومخطوط دار الكتب والوثائق ، القاهرة برقم ٨٠ مجاميع تيمور .

ابن القفطي ، الوزير :
— اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، [= تاريخ الحكماء] ، نشرة الاستاذ ليبرت J. Lippert ، لايبزيك ١٣٢٠ / ١٩٠٢ ؛ وطبعة القاهرة ١٣٢٦ / ١٩٠٨ .
— انباه الرواة على انباه النحاة ، نشرة محمد ابو الفضل ابراهيم ، القاهرة ١٣٧١ / ١٩٥٢ .

ابن قيم الجوزية :
— كتاب الروح ، حيدر اباد ١٣٢٤ / ١٩٠٦ .

ابن كثير :
— البداية والنهاية ، القاهرة ١٩٣٩ .

ابن كمال باشا :
— رسالة في تصحيح لفظ الزنديق ، نشرة الدكتور حسين علي محفوظ [بغداد ١٩٦٢] ؛ ومخطوط مانجستر رقم (B) 811 .

ابن المرتضى :

– طبقات المعتزلة [من كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل] ، نشرة الاستـــاذ أرنولـــد T.W. Arnold ، حيـــدر أباد – ليبزيك ١٣١٦ / ١٨٩٨ ، و ١٩٠٢ ؛ ونشرة الاستـــاذة دفالدفلزر Susanna Diwald-Wilzer بيروت ١٣٨٠ / ١٩٦١ ؛ ونشرة الدكتور علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي ، الاسكندرية ١٩٧٢ [وقد نسبا الكتاب إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي] .

ابن مطهّر الحلّي :

– انوار الملكوت في شرح الياقوت ، نشرة محمد نجمي – زنجاني ، طهران ١٩٦٠ .

– رجال العلامة الحلي [= الخلاصة] ، نشرة محمد صادق بحر العلوم ، النجف ١٣٨١ / ١٩٦١ .

ابن منظور الأفريقي :

– لسان العرب ، بولاق ١٢٩٩ – ١٣٠٨ / ١٨٨١ – ١٨٩١ .

ابن النديم :

– كتاب الفهرست ، نشرة الأستاذ فلوگل G. Flügel ، لايبزيك ١٨٧٠ – ١٨٧١ ؛ وط. القاهرة ١٣٤٨ / ١٩٢٩ .

ابن الوردي :

– تتمة المختصر [لأبي الفداء] ، القاهرة ١٢٨٥ / ١٨٦٨ .

– الديوان ، نشرة مط . الجوائب ، اسطنبول ١٣٠٠ / ١٨٨٣ .

ابن يعقوب :

– روض الأخيار المنتخب من ربيع الابرار [للزمخشري] ، بـــولاق ١٢٨٠ / ١٨٦٣ .

أبو رشيد النيسابوري :
– ديوان الأصول (في التوحيد) ، نشرة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ١٩٦٩ .
– كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، نشرة الأستاذ بيرام A. Biram ، ليدن ١٩٠٢ .

أبو ريدة ، الدكتور محمد عبد الهادي :
– ابراهيم بن سيار النظام ، القاهرة ١٣٦٥ / ١٩٤٦ .

أبو ريّان ، الدكتور محمد علي :
– تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، الاسكندرية ١٩٧٤ .

أبو الفداء :
– كتاب المختصر في أخبار البشر [= تاريخ أبي الفداء] ، اسطنبول ١٨٦٩/١٢٨٦ – ١٨٧٠ ؛ وطبعة القاهرة ١٩٠٧/١٣٢٥ .

الاسفرايني ، أبو العلاء :
– شرح الصحائف [للسمرقندي] ، مخطوط باريس برقم 1247 .

الاسفرايني ، أبو المظفر :
– التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، نشرة الشيخ محمد زاهد الكوثري ، القاهرة ١٩٤٠/١٣٥٩ ؛ وط ثانية ، القاهرة ١٩٥٥/١٣٧٤ .

اسماعيل باشا البغدادي :
– ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ، اسطنبول ١٣٦٤ – ١٣٦٦ / ١٩٤٥ – ١٩٤٧ .
– هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، اسطنبول ١٩٥١ .

الأشعري ، أبو الحسن :
— الابانة عن أصول الديانة ، حيدر أباد ١٣٢١/١٩٠٣ .
— مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين ، نشرة الأستاذ ريتر H. Ritter ، اسطنبول ١٩٢٩ — ١٩٣٠ ؛ والطبعة الثانية ، Wiesbaden ١٩٦٣ ؛ ونشرة محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، ١٣٦٩/١٩٥٠ .

الأصفهاني ، أبو الفرج :
— الأغاني ، القاهرة ١٣٢٢ — ١٣٢٣/١٩٠٤ — ١٩٠٥ .

الأعسم ، الدكتور عبد الأمير :
— الفيلسوف الغزالي ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٧٤ .
— نصير الدين الطوسي ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٧٥ .
— الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي ، بغداد ١٩٧٥ .
— تأريخ ابن الريوندي الملحد ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٧٥ .
— وثيقة مهمة تتعلق بابن الريوندي تبعاً للماتريدي في كتاب التوحيد ، بغداد ١٩٧٦ .

أغابزرگ الطهراني :
— الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، طهران ١٩٥٦ .

الأفندي ، ميرزا عبد الله :
— رياض العلماء وحياض الفضلاء ، مخطوطة محمد المشكواة (جامعة طهران) برقم ٩٩٣ ؛ ومصورة النجف (مكتبة الحكيم) ١/ق ١ .

أمين ، الأستاذ أحمد :
— المهدي والمهدوية ، القاهرة ١٩٥١ .

الإيجي ، عضد الدين :
— المواقف في علم الكلام ، نشرة ابراهيم الدسوقي عطية وأحمد محمد الحنبولي ، القاهرة ١٣٥٧/١٩٣٨ .

الباقلاني ، الإمام :
— اعجاز القرآن ، القاهرة ١٣٤٩/١٩٣٠ .

البحراني ، البلادي :
— أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين ، النجف ١٣٨٠/١٩٦٠ .

البحراني ، الشيخ يوسف :
— أنيس المسافر وجليس الحاضر [= الكشكول] ، بومبي ١٢٩١/ ١٨٧٤ .

بحر العلوم ، محمد :
— الكندي ، الرائد الأول للفلسفة الإسلامية ومفخ ة الفكر العربي ، النجف ١٣٨٢/١٩٦٢ .

بدوي ، الدكتور عبد الرحمن :
— الانسانية والوجودية في الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧ .
— التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٦ .
— مذاهب الإسلاميين ، (الجزء الأول : المعتزلة والأشاعرة) ، بيروت ١٩٧١ .
— من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، القاهرة ١٩٤٥ .

برجشتريسر :
— أصول نقد النصوص ونشر الكتب ، [محاضرات للأستاذ G. Bergsträsser على طلبة كلية الآداب بالجامعة المصرية ١٩٣١ — ١٩٣٢ ؛ اعداد وتقديم الدكتور محمد حمدي البكري] ، القاهرة ١٩٦٩ .

البرقوقي ، عبد الرحمن :
– ضبط وشرح التلخيص في علوم البلاغة [للقزويني] ، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤ ؛ وط . المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة (بلا تاريخ) .

البروجردي ، حسين بن رضا :
– نخبة المقال في علم الرجال ، طهران ١٣١٣/١٨٩٥ .

بروكلمان ، كارل :
– تاريخ الأدب العربي ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ، القاهرة ١٩٦١ .

البزدوي ، أبو اليسر :
– كتاب أصول الدين ، [مختصر كتاب التوحيد للماتريدي] ، نشرة الأستاذ Hans Peter Liness ، القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣ .

البغدادي ، أبو منصور :
– الفرق بين الفرق ، نشرة محمد بدر ، القاهرة ١٣٢٨/١٩١٠ .
– الملل والنحل ، نشرة الدكتور ألبير نصري نادر ، بيروت ١٩٧٠ .
– أصول الدين ، اسطنبول ١٣٤٧/١٩٢٨ .

بلبع ، الدكتور عبد الحكيم :
– أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري ، القاهرة ١٩٥٩ .

البلخي ، أبو القاسم الكعبي :
– ذكر المعتزلة من « كتاب مقالات الإسلاميين » ، [ضمن كتاب فضل الاعتزال] نشرة فؤاد سيد ، تونس ١٣٩٣/١٩٧٤ .

البندر ، عبد الزهرة :
– نظرية البداء عند الشيرازي ، النجف ١٩٧٥ .

بينس ، الأستاذ س . :
— مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان واليهود ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٦ .

التبريزي ، عبد الرحيم :
— حاشية على كتاب المطوّل [للتفتازاني] ، ط . حجر ، افغانستان (؟) ، ١٣٠١/١٨٨٤ .

التستري ، محمد تقي :
— قاموس الرجال ، طهران ١٣٧٩/١٩٥٩ .

التفتازاني ، سعد الدين :
— كتاب المطوّل ، ط . حجر ، افغانستان (؟) ، ١٣٠١/١٨٨٤ .
— شرح مختصر التصريف [للزنجاني] ، مخطوط مكتبة الأستاذ ناجي محفوظ ، بغداد ، رقم ٥٠٨ .

التهانوي :
— كشاف اصطلاحات الفنون ، اسطنبول ١٣١٧ — ١٣١٨ /

توتل ، فردينان :
— المنجد في الأدب والعلوم [معجم لأعلام الشرق والغرب] ، بيروت ١٩٦٠ .

التوحيدي ، أبو حيان :
— الامتاع والمؤانسة ، نشرة أحمد أمين وأحمد الزين ، القاهرة ، ١٩٣٩ — ١٩٤٢ .
— البصائر والذخائر ، نشرة الدكتور ابراهيم الكيلاني ، دمشق ١٩٦٤ .
— مثالب الوزيرين ، نشرة الدكتور ابراهيم الكيلاني ، دمشق ١٩٦١ .
— المقابسات ، نشرة حسن السندوبي ، القاهرة ١٩٢٩ .

- الهوامل والشوامل ، نشرة أحمد أمين وأحمد صقر ، القاهرة ١٣٧٠/ ١٩٥١ .

تيمور ، أحمد باشا :

- ضبط الأعلام ، القاهرة ١٩٤٧ .

الجابري ، علي :

- الفكر السلفي للشيعة الإمامية ، بيروت ١٩٧٨ .

جار الله ، زهدي حسن :

- المعتزلة ، القاهرة ١٩٤٧/١٣٦٦ .

الجبوري ، الدكتور عبد الله :

- عبد الله بن جعفر بن درستويه ، بغداد ١٩٧٥ .

الجرجاني ، الشريف :

- شرح المواقف ، اسطنبول ١٨٦٩/١٢٨٦ - ١٨٧٠ ؛ ونشرة لايبزيك ١٨٤٨ .

الجزائري ، نعمة الله :

- زهر الربيع ، ط . حجر ، بومبي ١٢٩١ - ١٢٩٢ / ١٨٧٤ - ١٨٧٥ ؛ وط . أخرى في بومبي ١٩٢٢/١٣٤١ .

الجندي ، أنور :

- التراث الإسلامي والمستشرقون ، مجلة الهلال (القاهرة ، أول يناير ١٩٧٦) ، السنة ٨٤/العدد ١ .

الجويني ، إمام الحرمين :

- الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، نشرة الأستاذ لوسياني J.D. Luciani ، باريس ١٩٣٠ ؛ ونشرة دكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، القاهرة ١٩٥٠ .

الحاكم الجشمي ، أبو السعد :
— شرح عيون المسائل ، مخطوطة دار الكتب ، الوثائق ، القاهرة ، برقم ب / ٢٧٦٢٥ .

الحكيم ، محمد تقي الطباطبائي :
— مكتبة آية الله الحكيم العامة ، (الحلقة الأولى) ، النجف ١٣٨٢/ ١٩٦٢ .

الحسني ، هاشم معروف :
— الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، بيروت ١٩٦٤ .

حسين ، الدكتور طه (وآخرون) :
— تعريف القدماء بأبي العلاء ، القاهرة ١٣٦٣/١٩٤٤ .

الحضرمي ، جمال الدين :
— نشر العلم في شرح لامية العجم ، القاهرة ١٣٢٠/١٩٠٢ .

الخاقاني ، الشيخ علي :
— شعراء بغداد ، بغداد ١٩٦٢ .

خشيم ، علي فهمي :
— الجبائيان ، أبو علي وأبو هاشم ، طرابلس (ليبيا) ١٩٦٨ .

الخطيب ، البغدادي :
— تاريخ بغداد ، دمشق ١٣٤٥/١٩٢٦ .

الخطيب ، عبدالله :
— صالح بن عبد القدّوس ، بغداد ١٩٦٧ .

الخفاجي ، شهاب الدين :
— ديوان الأدب، مخطوط المتحف العراقي، بغداد، تحت رقم٥٨٥ .

– شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل ، القاهرة ١٢٨٢/١٨٦٥ ؛ وط . أخرى ، القاهرة ١٣٢٠/١٩٠٢ .

خليفة ، حاجي :
– كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، نشرة الأستاذ فلوگل G. Flügel ، لايبزيك ١٨٣٥ – ١٨٥٨ ؛ وط . اسطنبول .

الخوانساري ، محمد باقر :
– روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، ط . حجر ، طهران ١٣٠٧ / ١٨٨٩ – ١٨٩٠ .

الخيّاط ، أبو الحسين :
– كتاب الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد ، نشرة الأستاذ نيبركَ H.S. Nyberg ، القاهرة ١٩٢٥ ؛ وط . ثانية ، الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٧ .

خياطة ، سليم :
– ابن الراوندي : فذلكة عنه ، مجلة المقتطف (القاهرة ١٩٣١) ، قسم ٤ ، مجلد ٧٨ .

دار الكتب المصرية :
– فهرس الخزانة التيمورية ، [العقائد والأصول] ، القاهرة ١٣٦٩ / ١٩٥٠ .

الدّاماد ، المير :
– الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الامامية ، ط . حجر ، طهران ١٣١١/١٨٩٣ – ١٨٩٤ .

الدّسوقي ، محمد بن محمد بن عرفة :
– حاشية الدسوقي على شرح السعد ، [على هامش كتاب شروح

التلخيص] ، نشرة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٣٧ .

الذهبي ، شمس الدين :
– تاريخ الإسلام ، القاهرة ١٣٦٧ – ١٣٦٩ / ١٩٤٧ – ١٩٤٩ .
– تذكرة الحفاظ ، حيدر أباد ١٣٤٣ – ١٣٤٤ / ١٩٢٣ – ١٩٢٥ .
– دول الإسلام ، حيدر أباد ، ١٩١٨/١٣٣٧ .
– ميزان الاعتدال ، القاهرة ، ١٩٠٧/١٣٢٥ .

الرازي ، الحافظ ابن أبي حاتم :
– الجرح والتعديل ، حيدر أباد ١٩٥٢ – ١٩٥٣ .

الرازي ، فخر الدين :
– اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، نشرة (الدكتور) علي سامي النشار ، القاهرة ١٩٣٨/١٣٥٦ .
– محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، القاهرة ١٩٠٣/١٣٢٣ – ١٩٠٤ .
– معالم أصول الدين، [على هامش كتاب محصّل ...، السابق ذكره] .
– نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، القاهرة ١٨٩٩/١٣١٧ .

الرافعي ، مصطفى صادق :
– إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة ، ط . أولى القاهرة ١٩٢٦ (؟) ؛ و ط ٨ ، القاهرة ١٩٦٥/١٣٨٤ [= ط . القاهرة ١٣٨١ / ١٩٦١] .

الزبيدي ، ابن المرتضى :
– تاج العروس في شرح جواهر القاموس ، القاهرة ١٨٨٨/١٣٠٦ – ١٨٨٩ .

الزركلي ، خير الدين :
– الأعلام ، القاهرة ١٩٥٦ – ١٩٥٩ .

الزمخشري :
- أساس البلاغة ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ربيع الأبرار ، مخطوط مكتبة الأوقاف العامة ، بغداد ، تحت أرقام ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ .

زكريا ابراهيم ، الدكتور :
- أبو حيان التوحيدي ، القاهرة ١٩٦٤ .

السامرائي ، الدكتور عبد الله سلوم :
- الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية ، بغداد ١٩٧٢/١٣٩٢ .

سبط ابن الجوزي :
- مرآة الزمان في تاريخ الأعيان ،

السبكي ، تاج الدين :
- طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٩٠٦/١٣٢٤ .

السبيتي ، موسى :
- المحاكمة بين الخياط وابن الراوندي ، مجلة النشاط الثقافي (النجف ، آب ١٩٥٨) ، مجلد ١ ، عدد ٨ .

السخاوي ، شمس الدين :
- الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع ، القاهرة ١٩٣٧/١٣٥٥ .

السكاكي ، أبو يعقوب :
- كتاب مفتاح العلوم ، ط . أولى ، المطبعة الأدبية ، القاهرة ١٣١٧/ ١٩٠٠ .

السمرقندي ، شمس الدين :
- الصحائف الإلهية ، مخطوط باريس ، برقم 1247 .

السمعاني ، أبو سعيد :
— الأنساب ، نشرة الأستاذ مارغوليوث D.S. Margoliouth ، ليدن ١٩١٢ .

السندوبي ، حسن :
— مقدمة في أبي حيان التوحيدي آثــاره ومروياته ، [نشرة المقابسات] ، القاهرة ١٣٤٧/١٩٢٩ .

سيد ، فؤاد :
— فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تونس ١٣٩٣/١٩٧٤ .

السيوطي ، جلال الدين :
— بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، القاهرة ١٣٢٦/١٩٠٨ .

الشهرستاني ، أبو الفتح :
— كتاب الملل والنحل ، [مطبوع على هامش الفصل لابن حزم] القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣ ؛ ونشرة الأستاذ كيورتن W. Cureton ، ط . لندن ١٨٤٢ — ١٨٤٦ ، وط . لايبزيك ١٩٢٣ .

الشهرستاني ، هبة الدين :
— مقدمة كتاب فرق الشيعة للنوبختي ، نشرة الأستاذ ريتر H. Ritter ، اسطنبول ١٩٣١ ؛ ونشرة ابراهيم الزين ، بيروت (بلا تاريخ) .

الشيبي ، الدكتور كامل مصطفى :
— ديوان صالح بن عبد القدوس ، مخطوطة المؤلف ، تحت الطبــع [بيروت ؟] .

الشيرازي ، هبة الله المؤيد في الدين :
— المجالس المؤيدية ، مخطوطة مصورة في مكتبة جامعة القاهرة عن نسخة الهند . ونشرة الأستاذ كراوس Paul Kraus للمجالس ٤١٧ —

٤٢٢ [ضمن كتاب من تاريخ الالحاد في الإسلام للدكتور بدوي ، القاهرة ١٩٤٥ ؛ ونشرة الدكتور مصطفى غالب للمجالس المائة الأولى ، الجزء الأول ، سلسلة التراث الفاطمي رقم ١٣ ، بيروت ١٩٧٤ ؟] .

صاعد ، الأندلسي :

— طبقات الأمم ، نشرة لويس شيخو ، بيروت ١٩١٢ .

الصدر ، حسن :

— تأسيس الشيعة لفنون الإسلام ، بغداد ١٣٧٠/١٩٥١ .

الصفدي ، صلاح الدين :

— الغيث المسجم في شرح لامية العجم ، بولاق ١٢٩٠/١٨٧٣ ؛ والقاهرة ١٣٠٥/١٨٨٨ .

— الوافي بالوفيات ، نشرة الأستاذ ريتّر H. Ritter ، فيسبادن ١٩٦١ .

الطوسي ، أبو جعفر :

— فهرست كتب الشيعة ، نشرة الأستاذين شبرنجر Sprenger وعبد الحق ، كلكتا ١٨٥٣ — ١٨٥٥ ؛ ونشرة بحر العلوم ، النجف ١٩٦١ .

الطوسي ، نصير الدين :

— تلخيص المحصل [على هامش محصل أفكار المتقدمين للرازي] القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٣ —١٩٠٤ .

العاملي ، محسن الأمين :

— أعيان الشيعة ، دمشق ١٣٥٧/١٩٣٨ ؛ وط . بيروت ١٩٦١ .

العاملي ، محمد ، بهاء الدين :

— الكشكول ، القاهرة ١٩٢٥ .

العبّاسي ، عبد الرحيم :

— معاهد التنصيص على شواهد التلخيص ، بولاق ١٢٧٤/١٨٥٧ —

١٨٥٨ ؛ ونشرة محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٤٧/١٣٦٧ .

عبد الجبار بن أحمد ، قاضي القضاة :
- تثبيت دلائل النبوة ، نشرة الدكتور عبد الكريم العثمان ، بيروت [١٩٦٦ ؟] .
- شرح الأصول الخمسة ، نشرة الدكتور عبد الكريم العثمان ، القاهرة ١٩٦٥ .
- فرق وطبقات المعتزلة ، نشرة الدكتور علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي ، الاسكندرية ١٩٧٢ .
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين ، نشرة فؤاد سيد ، تونس ١٣٩٣ / ١٩٧٤ .
- المغني في ابواب التوحيد والعدل ؛
* الجزء الحادي عشر ، كتاب التكليف ، تحقيق الدكتور محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار ، القاهرة ١٩٦٥ .
* الجزء الثالث عشر ، كتاب اللطف ، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي ، القاهرة (بلا تاريخ) .
* الجزء السادس عشر ، كتاب اعجاز القرآن . تحقيق أمين الخولي ، القاهرة ١٣٨٠ / ١٩٦٠ .
* الجزء العشرون ، كتاب الامامة ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ١٣٨٥ / ١٩٦٥ .

عبد الحميد ، الدكتور عرفان :
- دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ، بغداد ١٩٦٧ .

عبد الرحمن ، الدكتورة عائشة :
- الغفران ، القاهرة ١٩٥٤ ؛ و ط ٣ القاهرة ١٩٦٨ .
- ابو العلاء المعري ، القاهرة [١٩٦٥ ؟] .

العثمان ، الدكتور عبد الكريم :
– قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ، بيروت ١٩٦٧ .

العظم ، جميل بك :
– عقود الجوهر في تراجم من لهم خمسون تصنيفاً فمائة فأكثر ، بيروت ١٣٢٦ / ١٩٠٨ .

العلوجي ، عبد الحميد :
– عطر وحبر ، بغداد ١٣٨٧ / ١٩٦٧ .
– الفارابي في العراق ، عرض ببليوغرافي ، بغداد ١٩٧٥ .

العلوي ، هادي :
– الاتباع والابداع في الفلسفة الاسلامية ، مجلة الثقافة الجديدة (بغداد ١٩٧٥) العدد ٧٦ .

عمارة ، محمد :
– المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، بيروت ١٩٧٢ .

عمر ، عزمي :
– نشرة « كتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ، جمع ابن ماتوية » ، القاهرة ١٩٦٥ .

عوّاد ، كوركيس وميخائيل :
– رائد الدراسة عن أبي نصر الفارابي ، مجلة المورد (بغداد ١٩٧٥) السنة ٤ عدد ٣ .

الغرابي ، علي مصطفى :
– ابو الهذيل العلاّف ، أوّل متكلم اسلامي تأثر بالفلسفة ، القاهرة ١٣٦٩ / ١٩٤٩ ؛ وطبعة ثانية ، القاهرة ١٩٥٤ .

الغزّالي ، ابو حامد :
— التبر المسبوك في نصيحة الملوك ، القاهرة ١٣١٧ / ١٩٠٠ .
— مجموعة الجواهر الغوالي ، القاهرة ١٣٤٣ / ١٩٢٤ .

الفارابي ، ابو نصر :
— الفارابي والحضارة الانسانية [وقائع مهرجان الفارابي ، بغداد ١٠/٢٩ — ١٩٧٥/١١/١] ، نشرة وزارة الاعلام ، بغداد ١٣٩٦/ ١٩٧٦ .

فان إس ، الأستاذ جوزيف :
— الفارابي وابن الريوندي ، ترجمة الدكتور كامل مصطفى الشيبي والدكتور عبد الأمير الأعسم ؛ مجلة الرابطة (النجف ١٩٧٦) السنة ٢ ، العدد ٦ ؛ ومجلة آفاق عربية (بغداد ١٩٧٦) السنة ١ ، العدد ٦ .

فخري ، الدكتور ماجد :
— تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة الدكتور كمال اليازجي ، بيروت ١٩٧٤ .

فرّوخ ، الدكتور عمر :
— صفحات من حياة الكندي وفلسفته ، بيروت ١٩٦٢ .

فوزي ، الدكتور فاروق عمر :
— لمحات تاريخية عن أصول اليهود في العصر العباسي ، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية (بجامعة بغداد) ١٩٧٢ ، مجلد ١ ، عدد ٣ .

الفيروز ابادي :
— القاموس المحيط ، القاهرة ١٣٥٧ / ١٩٣٨ .

القزويني ، جلال الدين :
— التلخيص ، نشرة عبد الرحمن البرقوقي ، القاهرة ١٣٢٢ / ١٩٠٤ ؛ و ط. أخرى ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة (بلا تاريخ) .

القمّي ، عباس :
— الكنى والألقاب ، النجف ١٣٧٦ / ١٩٥٦ .

القنوجي ، ابو الطيب :
— التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول ، نشرة عبد الحكيم شرف الدين ، بومبي ١٣٨٣ / ١٩٦٣ .

القنوجي ، عبد الوهاب :
— بحر المذاهب ، مخطوطة مكتبة جامعة كمبردج ، برقم Or. 866 .

القهبائي ، عناية الله :
— مجمع الرجال ، اصفهان ١٣٨٤ / ١٩٦٤ .

القيسي ، الدكتور نوري حمودي :
— منهج تحقيق النصوص ونشرها ، [بالمشاركة مع الدكتور سامي مكي العاني] ، بغداد ١٩٧٥ .

الكاتبي ، نجم الدين :
— مفصل المحصل ، مخطوطة باريس برقم 1254 .

الكاظمي ، محمود عبدالله :
— الحديث القدسي ، أو صحائف سيدنا موسى بن عمران ، ط ثانية ، بغداد ١٣٧٦ / ١٩٥٧ .

الكتبي ، ابن شاكر :
— فوات الوفيات ، نشرة محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٥١ .

كحالة ، عمر رضا :
— معجم المؤلفين ، دمشق ١٩٥٧ .

الكراجكي ، ابو الفتح :
– كنز الفوائد ، ط. حجر ، [تبريز ؟] ، ١٣٢٢ / ١٩٠٤ .

كراوس ، الأستاذ باول :
– ابن الراوندي ، [ضمن كتاب من تاريخ الالحاد في الاسلام للدكتور بدوي] ، القاهرة ١٩٤٥ .
– كتاب الزمرذ لابن الراوندي ، مجلة الأديب (بيروت ١٩٤٣) . مجلد ٢ عدد ٩ .
– رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي ، القاهرة ١٩٣٩ .

كرد علي ، محمد :
– رسائل البلغاء ، القاهرة ١٩٣١ ؛ وطبعة أخرى ، ثالثة ، ١٩٥٤ .

الكرماني ، شمس الدين :
– شرح المواقف ؛ نشرة سليمة عبد الرسول للقسم الأخير ، تحت عنوان « الفرق الاسلامية » ، بغداد ١٩٧٣ .

كمال الدين ، الدكتور جليل :
– النظريات الفلسفية والاجتماعية – السياسية للفارابي (بحث مترجم للبروفسور س. ن. غريغوريان) ، مجلة المورد (بغداد ١٩٧٥) ، السنة ٤ ، العدد ٣ .

الكوثري ، محمد زاهد :
– مقدمة « كتاب التبصير في الدين للاسفرايني » ، القاهرة ١٣٥٩ / ١٩٤٠ .

كولدزيهر ، الأستاذ اكنتس :
– مذاهب التفسير الاسلامي ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجّار ، القاهرة ١٣٧٤ / ١٩٥٥ .

الكيلاني ، الدكتور ابراهيم :

— ابو حيان التوحيدي ، القاهرة ١٩٥٧ .

كيلاني ، كامل :

— رسالة الغفران للشاعر الفيلسوف أبي العلاء المعري ، القاهرة ١٣٤٢ / ١٩٢٣ .

الماتريدي ، ابو منصور :

— كتاب التوحيد ؛ مخطوطة كمبردج برقم Add. 3651 ؛ ونشرة الدكتور فتح الله خليف ، دار المشرق ، بيروت ١٩٧٠ .

ماسينيون ، الأستاذ لويس :

— المباهلة [ضمن كتاب شخصيات قلقة في الاسلام للدكتور بدوي] ، القاهرة ١٩٦٤ .

المامقاني ، عبد الله :

— تنقيح المقال في علم الرجال ، النجف ١٣٥٠ / ١٩٣١ .

الماوردي ، أبو الحسن :

— أدب الدنيا والدين ، [على هامش الكشكول للعاملي] ، القاهرة ١٩٢٥ .

متز ، الأستاذ آدم :

— الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ١٣٥٩ — ١٣٦٠ / ١٩٤٠ — ١٩٤١ .

المتنبي ، ابو الطيب :

— الديوان ، نشرة الاستاذ ديتريصي Fr. Dietrici ، برلين ١٨٦١ .

مجهول [؟] :
– مجموع مخطوط من الوان شتى ، مخطوطة في خزانة الاستاذ ناجي محفوظ ببغداد ، تحت رقم ٥٥٦ .

محفوظ ، الدكتور حسين علي :
– الفارابي في المراجع العربية ، بغداد ١٣٩٥ / ١٩٧٥ .
– مؤلفات الفارابي [بالمشاركة مع الدكتور جعفر آل ياسين] ، بغداد ١٣٩٥ / ١٩٧٥ .

محفوظ ، الشيخ علي :
– الابداع في مضار الابتداع ، القاهرة ، ط ٤ ، (بلا تاريخ) .

محيي الدين ، الدكتور عبد الرزاق :
– أبو حيان التوحيدي ، القاهرة ١٩٤٩ .
– أدب المرتضى ، بغداد ١٩٥٧ .

مدكور ، الدكتور ابراهيم :
– في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٨ .

المرتضى ، الشريف :
– الشافي في الامامة ، ط . حجر [قزوين ؟] ، ١٣٠١ / ١٨٨٤ .

مرحبا ، الدكتور محمد عبد الرحمن :
– من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٧٠ .

المسعودي ، ابو الحسن :
– مروج الذهب ومعادن الجوهر ، نشرة الاستاذين مينار وكورتيل C. Barbier de Meynard et Bavet de Courtelle ، باريس ١٨٧٣ ؛ وطبعة بولاق (بلا تاريخ) .

مطلوب ، الدكتور أحمد :
– القزويني وشروح التلخيص ، بغداد ١٩٦٧ .

المعري ، ابو العلاء :
– رسالة الغفران ، نشرة ابراهيم اليازجي ، القاهرة ١٣٢١ / ١٩٠٣ ؛ ونشرة كامل كيلاني ، القاهرة ١٩٢٣ ؛ ونشرة دكتورة عِائشة عبد الرحمن ، القاهرة ١٩٥٠ .

المقدسي ، مطهر :
– البدء والتاريخ ، نشرة الأستاذ هوار M. Cl. Huart ، باريس ١٩٠١ – ١٩١٦ .

المقريزي ، تقي الدين :
– الخطط ، ط . بولاق ١٢٧٠ / ١٨٥٤ ؛ و ط. القاهرة ١٣٢٤ – ١٣٢٦ / ١٩٠٦ – ١٩٠٧ .

مكارثي ، الأستاذ رتشرد يوسف :
– التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب [= الكندي] ، بغداد ١٣٨٣ / ١٩٦٢ .

نادر ، الدكتور ألبير نصري :
– أهم الفرق الاسلامية السياسية والكلامية ، بيروت (بلا تاريخ) .
– فلسفة المعتزلة ، الاسكندرية ١٩٥٠ .

النجاشي ، ابو العباس :
– كتاب الرجال ، بومبي ١٣١٧ / ١٨٩٩ .

النشّار ، الدكتور علي سامي :
– نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، الجزء الأول ، ط ٢ ، الاسكندرية

١٩٦٢ [= ط. خامسة ، الاسكندرية ١٩٧١] ؛ الجزء الثاني ، ط ٢ ، الاسكندرية ١٩٦٤ .

نعمة ، عبدالله :
— فلاسفة الشيعة ، بيروت [١٩٦٥ ؟] .
— هشام بن الحكم ، استاذ القرن الثاني في الكلام والمناظرة ، بيروت (؟) ١٣٧٨ / ١٩٥٩ .

نيبرك ، الأستاذ هـ . س. :
— مقدمة « كتاب الانتصار للخياط » ، القاهرة ١٩٢٥ .

نيكلسون ، الأستاذ رينولد الن :
— تاريخ الأدب العبّاسي ، ترجمة الدكتور صفاء خلوصي ، بغداد ١٣٨٧ / ١٩٦٧ .

الهاشم ، جوزف :
— الفارابي ، بيروت ١٩٦٠ .

الهاشمي ، أحمد :
— جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ، ط. ثانية عشرة ، القاهرة ١٣٧٩ / ١٩٦٠ .

الهمداني ، محمد بن عبد الملك :
— تكملة تاريخ الطبري ، نشرة البرت يوسف كنعان ، بيروت ١٩٦١ .

الهمذاني ، بديع الزمان :
— الرسائل ، ط. أولى ، اسطنبول ١٢٩٨ / ١٨٨١ .

الوردي ، الدكتور علي :
— وعّاظ السلاطين ، بغداد ١٩٥٤ .

اليافعي ، عفيف الدين :
— مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان ، حيدر أباد ١٣٣٧ — ١٣٣٩ / ١٩١٨ — ١٩٢٠ .

ياقوت الحموي :
— ارشاد الأريب إلى معرفة الأديب [= معجم الأدباء] ، نشرة الاستاذ مارغوليوث D. S. Margoliouth ، القاهرة ١٩٢٥ .

(ب) المصادر والمراجع الشرقية

اقبال ، الأستاذ عباس :
— خاندان نوبختي ، طهران ١٣١١ ش. ق / ١٩٣٣ .

التستري ، نور الله :
— مجالس المؤمنين ، طهران ١٣٢٠ / ١٩٠٢ .

خواند أمير :
— تاريخ حبيب السير في أخبار أفراد بشر ، طهران ١٣٣٣ ش. ق / ١٩٥١ .

خياطة ، سليم :
— ابن راوندي ، فيلسوف بزرك بارسى ، [ترجمة وحيد ؟] ، مجلة ارمغان ، (طهران ١٩٣١) ، السنة ١٢ ، العدد ١١ .

الرازي ، ابن الداعي الحسيني :
— كتاب تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام ، نشرة عباس اقبال ، طهران ١٣١٣ ش. ق / ١٩٣٥ .

شيرازي ، احمد افشاری :

– متون عربی وفارسی در بارهٔ مانی ومانویت ، طهران ١٣٣٥ ه. ش / ١٩٥٥ .

عطش ، أحمد :

Ahmet Ates : *Farabinin Eserlerinin Bibliografyasi;* (Vol. XV, Sayi 57) *Belleten* Ankara 1951 مجلــة

فراشيری ، سامي بيه

– قاموس الأعلام ، اسطنبول ١٣٠٨ / ١٨٩١ .

كراوس ، الأستاذ باول :

Paul Kraus : Râvendî; in : *Islâm Ansiklopedisi,* Istanbul 1964, vol. IX, s. 639

مجهول [؟] :

– مخطوط مجاميع تركية ، في خزانة الأستاذ ناجي محفوظ ببغداد ، تحت رقم ٥٥٦ .

محقق ، دكتر مهدي :

– ابن راوندی ، مجلهٔ يغما ، (طهران ١٣٣٧ – ١٣٣٨ ش. ق / ١٩٥٩ – ١٩٦٠ .

– منابع تازهٔ دربارهٔ ابن راوندي ، مجلهٔ دانشكدهٔ ادبيات [دانشگاه تهران] ، ١٣٤٥ ش. ق / ١٩٦٧ ، مج ١٤ ، جزء ١ .

مستوفي ، حمد الله :

– تاريخ گزيده ، نشرة الأستاذ براون E. G. Browne ، ليدن ١٩١٠ .

معصوم ، علي :
— طرائق الحقائق ، نشرة محمد جعفر محجوب ، طهران ١٣١٩ / ١٩٠٢ .

ناصر خسرو :
— جامع الحكمتين ، نشرة الاستاذ كوربن H. Corbin ودكتر محمد معين ، طهران ١٩٥٣ .

نفيسي ، سعيد :
— علم كلام در اسلام ، مجله دانشكده ادبيات [دانشگاه تهران] ، سال دوم ، شماره اول ، (طهران ١٣٣٣ ش . ق / ١٩٥٥) .

نيكلسون ، رينولد الن :
— فهارس تاريخ گزيده The Indices of Târîkh-i-Guzîda ، ليدن ١٩١٣ .

المراجع الأوروبية

Abel, A. :
Abū 'Isā al-Warrāq, privately cyclostyled, Brussels, 1949.

Al-A'asam, A.A. :
Ibn ar-Rīwandī's Kitāb Faḍīḥat al-Mu'tazilah, Ph. D. Dissertation, University Library of Cambridge, 1972, Editions Oueidat, Beirut-Paris 1975 - 1977.

Arberry, A. J. :
A Second Supplementary Hand-list of the Muḥammadan Manuscripts in the University and Colleges of Cambridge, Cambridge 1952.

Arnold, T. :
The Mu'tazilites, Leipzig 1902.

Bercher, Léon :

Le Collier du Pigeon de l'Amour et des Amants (par Ibn Hazm), Algeria 1949.

Boer, de :

Zur Kindī und Seiner Schule; in : *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, 1900.

Brockelmann, C. :

Geschichte der Arabischen Litteratur, Spplementband, Leyden 1938.

Browne, E. G. :

A Hand-list of the Muḥammadan Manuscripts in the Library of the University of Cambridge, Cambridge 1900.

A Supplementary Hand-list of the Muḥammadan Manuscripts of the University and Colleges of Cambridge, Cambridge 1922.

A Literary History of Persia, London 1902-6.

Dozy, R. :

Essai sur l'Histoire de l'Islamisme, Leyden-Paris 1879. Supplément, Leyden 1881.

Gabrieli, F. :

L'opera d'ibn al-Moqaffa'; in : *Rivista degli Studi Orientali,* vol. xiii.

Goldziher, Ign.

Die Sabbathinstitution im Islam; in : *Gedenbuch zur Erinnerung an David Kaufmann,* Breslau 1900.

Salih b. 'Abd al-Quddus und das Zindīkthum während der Regierung des Chalifen al-Mahdi; in : *Transactions of ixth Congress of Orientalists,* London 1893, vol. ii.

Gottschalk, H. :

Zu H. Ritter, Philologika vi; in : *Der Islam,* 1931, vol. **xix**.

Graf, G. :

Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥjā ibn 'Adī und Späterer Autoren, Münster 1910.

Guidi, N. :

La lotta tra l'Islam e il Manicheismo, un Libro di ibn al-Muqaffa' contro il Corano confutato da al-Qāsim, Rome 1927.

Postille « Beiträge zur islamischen Ketsergeschichte »; in : *Rivista degli Studi Orientali,* 1934, vol. xiv.

Haarbücker, Th. :

Al-Sahrastānī, *Religiousparteien und Philosophenchulen,* Halle 1850.

Hamdani, H. :

The History of Ismā'ilī Da'wat and its literature during the last phase of the Fāṭimid Empire; in : *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1932.

Horten, Max :

Die Philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn 1910.

Die Philosophischen Systeme der spekulativen Theologon im Islam, Bonn 1912.

Houtsma, Th. :

Zum Kitab al-Fihrist; in : *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* 1889, vol. iv.

I.L.O. (sic) :

« Beitrage zur islamischen Ketzergeschichte : das Kitāb āz-Zumurruḏ des Ibn ar-Rāwandī « Estratto della Rivista degli Studi Orientali, xiv — Un folleto de 82 pp.; in : *Andalus,* (Madrid-Granada), 1935, vol. iii.

Klein, W. C. :

Al-'ibānah 'an uṣūl ad-diyānah by al-'Ash'arī, New Haven 1940.

Kratschkovsky, Ign. :

Zur Entstehung und Komposition von Abū-l-'Alā's Risālat al-Gufrān; in : *Islamica,* 1924-5, vol. i.

Un document oublié sur les œuvres d'Ibn ar-Rāwandī; in : *Comptes-Rendus de l'Académie des Sciences* de l'U.R.S.S. — 1926 (Mai-Juin).

Kraus, Paul :

Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte : das Kitāb as-Zumurrud des Ibn ar-Rāwandī; in : *Rivista degli Studi Orientali*, 1934, vol. xiv.

art. Rāwandī; in : *Encyclopaedia of Islam*, Supplement, Leyden-London, 1938.

Luciani, J.D. :

El-Irchad de Imām al-Ḥaramain, Paris 1930 .

MacCarthy, R. J. :

The Theology of Al-Ash'arī, Beyrouth 1953.

Macdonald, D. B. :

The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1903.

Massignon, L. :

La passion d'al-Ḥosayn ibn Mansour al-Ḥallāj, Paris 1922.

Mehren, N.A.F. :

Exposé de la réforme de l'Islamisme, Leyden 1878.

Nallino. C.A. :

Di una strana opinione attribuita ad al-Ǧāḥiẓ introno al-Corano: in : *Rivista degli degli Studi Orientali*, 1916, vol. vii.

Nicholson, R.A. :

The Risālat al-Ghufrān; in : *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1902.

Nyberg, H.S. :

Le livre du Triomphe et de la réfutation d'Ibn Al-Rawndi l'Hérétique, (Préface), Beyrouth 1957.

art. Mu'tazila; in : *Encyclopaedia of Islam*, vol. iii.

Ritter, H. :

Philologika iii : Muhammadanische Häresiographen; in : *Der Islam*, 1929, vol. xviii.

Philologika vi : Ibn al-Ǧauzis Bericht über Ibn ar-Rewandī, in : *Der Islam*, 1930, vol. xix.

Schacht, J. :

New Sources for the History of Mohammedan Theology; in : *Studia Islamica,* 1953, vol. i.

Steinschneider, M. :

Al-Farabi (Alpharaius), *Des Arabischen Philosophen Leben und Schriften,* St.-Petersbourg 1869.

Spitta, S.W. :

Zur Geschichte Abū al-Hasan al-Aš arī, Leipzig 1876.

Steiner, H. :

Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam, Leipzig 1865.

Tritton, A.S. :

Al-Muhassal by Muhammad ibn 'Umar ar-Rāzī; in : *Journal of the International Society for Oriental Research,* Leyden 1967, vol. xviii-xix.

Wensinck, A.J. (and others) :

Concordance et indices de la Tradition Musulmane, Leyden 1936-67.

شكر وتقدير

يشكر المؤلّف السيدَ زهير بعلبكي ، الناشر ، والاستاذ رحاب عكاوي مدير قسم النشر في دار الآفاق الجديدة على الحرص الفائق الشديد في إخراج مجلدي الكتاب مرة واحدة . كما اعترف بجميل تلميذتي في قسم الفلسفة بجامعة بغداد ، الآنسة أنصار علي علوة ، من بيروت ، على ما تجشمته من عناء إيصال مستلزمات الطبع بين بيروت وبغداد ، وبالعكس ، خلال ١٩٧٨ — ١٩٧٩ . ومن الوفاء أن يذكر هنا بالحمد والثناء أعضاء مكتبتي جامعة كمبردج وبودليان — اوكسفورد على ما قدموه من مساعدة كريمة اثناء اعدادي المجلد الثاني خلال اقامتي في الجامعتين استاذاً زائراً ١٩٧٧ — ١٩٧٨ . ومسك الختام ، ولدي « مهنّد » ، الذي عوّدني على تقديم كل العون في الازمات ، وأخصّ فهرسة كتبي السابقة ؛ أقول : أعدّ الفهارس العامة لمجلدي هذا الكتاب ، لوحده هذه المرّة ، بين كمبردج وبغداد ١٩٧٨ — ١٩٧٩ ، فصرف له من وقته ، وشدّد عليه من صبره ، وضحّى فيه من تعبه ، ما برهن عندي على حُسْن منهجه ، وهو لمّا يتعدّ السابعة عشرة من عمره ؛ باركه الله ولداً طيباً محبّاً للعلم والعلماء .

بغداد — ٢٥ / ٥ / ١٩٧٩ .

دكتور عبد الأمير الأعسم

الفهارس العامة

إعداد : مهنّد عبد الأمير الأعسم

« نظّمت الفهارس شاملة لمجلدي الكتاب ، ما عدا ضميمة المجلد الثاني لأسباب فنيّة ؛ وقد جاءت عملية تنفيذ الفهرسة على نحو يتابع نظام فهارس كتاب (تأريخ ابن الريوندي الملحد) ؛ فقد حسبنا لـ (ابن) و(ابو) موضعهما من الأبجدية ، كما استعملنا المشهور من الأسماء وفي حالات كثيرة أحلنا الى صور أخرى من تلك الأسماء ».

محتويات الفهارس العامة

فهرس الأعلام

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(*) يعتذر المؤلف عن الخطأ الذي ورد في اسم الزميلة سليمة عبد الرسول (ص ٤٥ ، ٤٦) على سليمة عبد الرزاق ؛ وقد صحح الاسم ، ايضا ، في جريدة المصادر والمراجـــع ؛ فلاحظ .

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

* * *

فهرس الأمكنة والمواضع

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

* * *

فهرس الكتب والأبحاث والمجلات

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

* * *

فهرس عربي – يوناني

(أ)

الانسان الكامل	[٥٠١]	ιεΛειος ανΘρωπος

(ج)

جسم	[٤٨٤]	ζωον

(ح)

حيوان	[٤٨٥]	ζωον

(س)

السمنية	[٣١٧ ، ٣٤٢]	Σαμαναιοι

(ط)

الطبـــع	[٣٠٩]	Φυσει

(ع)

العلل البذرية	[٦١٦]	Λογοι σπερματικοι

(و)

الوضع	[٣٠٩ ، ٣١٠]	Θεσει

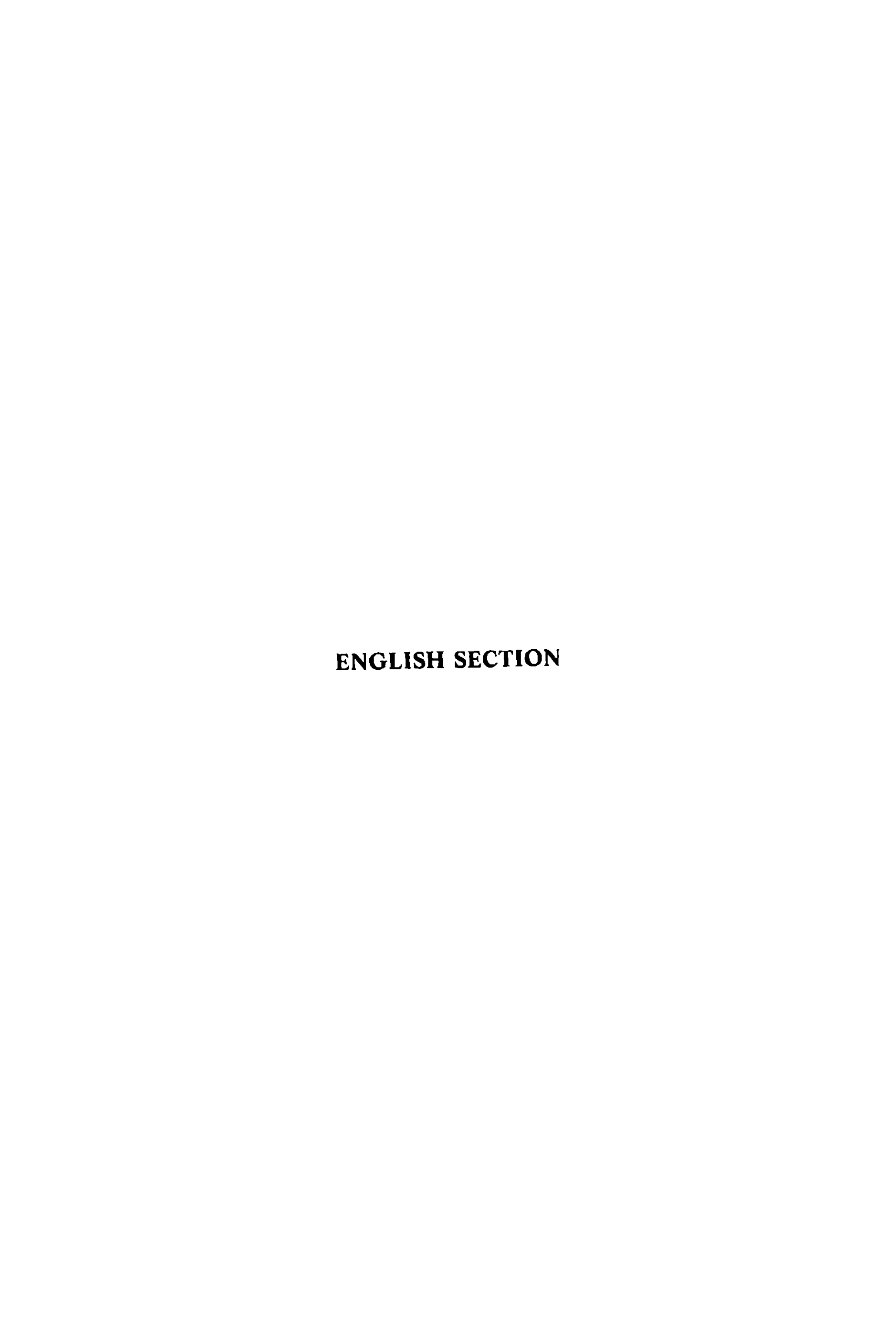
* * *

فهرس

محتويات المجلد الثاني



ARABIC SECTION



ENGLISH SECTION

(U)

(V)

(W)

(Z)

(T)

(R)

(S)

(O)

(P)

(Q)

(N)

(M)

(K)

(L)

(J)

(H)

(I)

(G)

(D)

(E)

(F)

(C)

B

*GENERAL EUROPEAN INDEX**

(A)

* أهملت ادوات التعريف في ابجدية لغات هذا الفهرس .

CONTENTS OF VOLUME II

Finally, my son Muhanned, who used to help me in preparing the indices of my books, published between 1975-1977, has carefully made the whole indices of my present book (1 & 2 volumes); and therefore, the indices, added to the present volume, are entirely his own work which mostly has been prepared between Cambridge and Baghdad within 1978 and 1979; and yet he is under seventeen !!

A. AL-AASAM

May 25th., 1979

Baghdad.

ACKNOWLEDGMENTS

The reader may notice that we have incorporated in this volume a long annexation, *damîmah,* in which I have included some very important texts : Turkish and Persian. I have added, also, some Arabic texts which are mostly new to my knowledge, particularly those of Dr. A. ar-Râwî, whilst the whole material in the print.

Tanks are to be expressed to Mr. Zuhayr Ba'labakkî, the Publisher, and Mr. Rahab Akaoui, the Manager of Publishing department, for their careful attempt to publish the present volume directly after publishing the First one.

During my sabbatical year 1977-1978 at Cambridge and Oxford, I had gathered most of the material of this volume, and therefore many distinguish scholars were very useful in help, advice and co-operation. I mention, here, my deep gratitude to Professor R.B. Serjeant, Dr. John Hopkins, Dr. Susan Skilliter and Dr. R. Bedwill, of the University of Cambridge; and Dr. F.W. Zimmermann, of the University of Oxford. Professor C.F. Beckingham, the President of the Royal Asiatic Society in London, was very kind in several circumstances. I am also indepted to the Libraries of Manchester, India Office and British Museum; with special reference to Mr. W. Lockwood, of University Library of Cambridge.

Miss Ansâr Alî 'Alawah, my student at the Department of Philosophy — Baghdad University, has given a great attention to the manuscript of this volume and its printing proofs during the academic year 1978-1979, between the Publisher and me, in her movements between Baghdad and Beirut, or vice versa.

This Volume is dedicated to

M. C. LYONS

Ph. D., Cantab.

Fellow of Pembroke College, Cambridge.

IBN AR-RĪWANDĪ
IN THE MODERN-ARABIC REFERENCES

[A biographical survey, joined with a cumulative **Supplement II** to the **HISTORY OF IBN AR-RIWANDI, THE HERETIC**]

Volume II : 1929 - 1977

Collected and edited with an introduction by :

ABDUL-AMIR AL-A'ASAM

Ph. D.

Asst. Professor of Philosophy, University of Baghdad

& Visiting Scholar, Cambridge - Oxford 1977

Published by :

DAR AL-AFAQ AL-JADIDAH

BEIRUT

1979

Dr. A.A. Al-A'asam, Department of Philosophy, College of Arts, University of Baghdad - IRAQ.

* First published by Dar al-Afaq al-Jadidah; P.O. Box : 7302, Beirut.

* Printed in Lebanon, 1979.

IBN AR-RIWANDI
IN THE MODERN-ARABIC
REFERENCES
(Volume II)